

Editorial Universidad de Antioquia

Mario Góngora

HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA ESPAÑOLA Y OTROS ENSAYOS

Compilación, prólogo y notas
Óscar Julián Guerrero

Clásicos del Pensamiento Hispanoamericano

Historia de las ideas en América española y otros ensayos

Mario Góngora

Compilación, prólogo y notas
por Óscar Julián Guerrero

Clásicos del Pensamiento Hispanoamericano
Editorial Universidad de Antioquia

Colección *Clásicos del Pensamiento Hispanoamericano*

Dirección académica de la colección: Ph. D. Juan Guillermo Gómez García. Profesor del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales
y Humanas —CISH— de la Universidad de Antioquia
ISBN: 958-655-658-1 (volumen)
ISBN: 958-655-345-0 (obra completa)

Primera edición: abril de 2003
Diseño de cubierta: Imprenta Universidad de Antioquia
Ilustración de cubierta: Alegoría de América con Américo Vesspucio, Stradanus/Gallé. 1590, en: Gutiérrez, Electra L. Moprade y Gutiérrez, Tonatiúh, *Imagen de América*, México, TMM, 1996.
Edición de textos: Juan Carlos Márquez Valderrama
Diagramación: Luz Elena Ochoa Vélez
Impresión y terminación: Imprenta Universidad de Antioquia

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Editorial Universidad de Antioquia
Teléfono: (574) 210 50 10. Telefax: (574) 263 82 82
E-mail: mercadeo@editorialudea.com
Página web: www.editorialudea.com

4. La Ilustración, el despotismo ilustrado y las crisis ideológicas en las colonias

La continuidad con la anterior historia colonial

No sería correcto calificar el desarrollo de todo el siglo XVIII como representativo del 'siglo de la Ilustración'. Junto a los procesos que comenzaron alrededor de 1700 o de 1750, la verdadera situación incluía también la continuación de estructuras que se habían establecido en la época de la conquista, y que en mayor medida habían sido modificadas en el curso del siglo XVII. Más allá del surgimiento de nuevos procesos, se pueden observar las estructuras tradicionales, ya sea en decadencia o floreciendo tan vigorosas como siempre.

El total de la población de América, de acuerdo con los cálculos de Rosenblat, creció entre 1650 y 1825 desde unos 10.459.000 habitantes, aproximadamente, a unos 21.619.000. La población indígena siempre constituyó un porcentaje considerable de estos totales, aun cuando estaba disminuyendo en proporción al todo: en 1650 comprendía 3.950.000 personas, o un 80,5% del total; en 1825 había crecido a 6.830.600, pero entonces sólo constituía un 45% del total, porque los crecimientos mayores habían tenido lugar en los sectores blanco, negro y mestizo. En 1650, el número de blancos era de aproximada-

mente 659.000 personas, y en 1825 era de 4.349.000, o sea, se había multiplicado por seis. En este aumento absoluto de la población indígena, aunque no en términos relativos —pareciera que empezó a crecer nuevamente después de esta larga decadencia— se puede observar la influencia, como lo señala Chaunu (1964: 106-107), de factores tales como la asimilación de la ganadería europea, la que en esta época constituyó un activo para la agricultura indígena, y también la aclimatación de los indígenas a las enfermedades y a las medicinas importadas. La ruralización general de la vida tuvo el efecto de atenuar el impacto destructivo de las operaciones mineras.

La población blanca se incrementó, junto al crecimiento natural y a la mezcla de razas, por la considerable corriente de inmigración en el siglo XVIII, la que ya no estaba compuesta de andaluces y de extremeños, sino más bien de peninsulares provenientes de los reinos del norte de la península (navarros, castellanos viejos, vascos, cántabros y asturianos) y desde las Canarias; el primer grupo trajo consigo actitudes y costumbres distintas de las que habían modelado a la primera sociedad colonial. Sin embargo, un factor numéricamente mucho más importante fue el mejoramiento de indígenas, mestizos y mulatos en su asimilación biológica y legal al sector blanco. Los indígenas que habían escapado de su pueblo o encomienda, y los mestizos de segunda generación que usaban vestuarios y apellidos españoles, eran ya catalogados como 'españoles', en un nivel de igualdad con los criollos. Carmagnani (1973) ha señalado que en aquellos países en los que había una gran mezcla de razas, como era el caso del Chile central, sólo las cifras de población blanca y mestiza mostraban un incremento. En la ciudad de La Serena ambos grupos juntos aumentaron de un 64,3% en 1777 a un 76,2% en 1813; y en Santiago, desde un 78,5% a un 84,9%, durante el mismo período.

La población estaba estratificada, como se ha señalado más arriba, de acuerdo con el modelo de una sociedad de castas. Aun cuando la identidad de ocupaciones tendía a borrar las distinciones de castas, todavía existía una diferenciación basada en el prestigio social de que gozaba el individuo; esto sucedió, por ejemplo, entre los artesanos, como queda en evidencia en las ordenanzas gremiales (Konetzke, 1949). Una clara demostración de estas nociones de prestigio (o de su carencia) basadas en el origen étnico, está dada por las objeciones judiciales presentadas por padres de familia que se oponían a los matrimonios de sus hijos menores de edad con personas de sangre negra, mestiza o indígena: el recurso legal era empleado incluso por artesanos. Este tabú racial iba acompañado por la consideración de la supuesta naturaleza servil de ciertas ocupaciones, una objeción que era planteada contra los artesanos de las más variadas clases y contra los sirvientes domésticos. Sin embargo, el comercio, incluso al por menor, no era aparentemente una lacra social hacia fines del siglo XVIII (Vial, 1965). Por lo tanto, las nociones basadas en la casta y en las funciones de los varios estamentos de los reinos estaban más que nunca vigentes a fines del período colonial. Debería agregarse incidentalmente que la pragmática sanción real de 1776, que estipuló las objeciones judiciales al matrimonio descritas anteriormente, establecía que el consentimiento del padre era necesario en el caso de los menores de edad, y aceptó como objeción la que se fundaba en el honor de la familia: esta disposición legal muestra hasta qué punto la política de Carlos III, lejos de ser burguesa, todavía estaba inspirada en conceptos basados en el estatus y en el honor. Por lo tanto, no es sorprendente que en América estas actitudes hayan persistido en toda su intransigencia, a pesar de la mezcla de razas y de los problemas prácticos que surgían comúnmente en la determinación del origen étnico, tanto para el cura párroco que bautizaba a un infante como para el funcionamiento responsable de clasificar la pobla-

ción de una localidad determinada; generalmente estaban obligados a aceptar la declaración de la parte interesada o de algunos testigos (Mörner, 1967: 53-70). A pesar de la desaparición de las líneas de diferenciación étnica, tal como ha insistido Mörner, "era el sistema de castas el que continuaba forjando los valores sociales vigentes y recibiendo apoyo legal hasta el fin del período" (1967: 54). Sólo en las regiones fronterizas, aparentemente, se atenuaban estas rigideces. Félix de Azara, en su *Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata*, publicada en 1801, sostenía que a pesar que muchos de los peones que se dedicaban a la ganadería y a la agricultura eran legalmente españoles,

> no dudaban en trabajar como jornaleros, a la par con los indígenas, negros y esclavos, ya fuese por sencillez, o debido a que en el trabajo rural había menos testigos que los pudiesen avergonzar, o debido a que tales tareas eran más acordes con sus hábitos e inclinaciones, los que los hacían rechazar vinculaciones estables y dar servicios directos.

Estas palabras de Azara muestran que está describiendo una situación problemática que busca explicar en términos del honor de cada clase social; pero de hecho ese comportamiento era bastante consistente con otras características de la región del Río de la Plata, la cual difería en esas materias con las otras provincias de América.

Una característica peculiar de la sociedad de castas, tal como estaba concebida en el siglo XVII, era la preservación de las lenguas indígenas. Los misioneros trataban, de acuerdo con su concepción general de la sociedad, de evangelizar a los nativos usando como medio las lenguas aborígenes, cuyo aprendizaje ellos consideraban como uno de sus primeros deberes: es a los misioneros a quienes debemos las primeras gramáticas, vocabularios y catecismos de estas lenguas en las universidades de Ciudad de México y Lima; ellos les enseñaban a los catequistas náhuatl y quechua. Esta política fue deliberadamente continuada por los

frailes mendicantes y después por los jesuitas, e incluso por el clero secular. En todo caso, la coexistencia pacífica a todo nivel llevó al bilingüismo, aun cuando en las regiones más lejanas, como lo señaló en 1682 el virrey de Lima, había indígenas que no entendían el castellano. La Corona intentó establecer un sistema voluntario de instrucción del castellano, pero no hizo nada para crear los medios educacionales adecuados, por lo que en el siglo XVIII la barrera lingüística era tan grande como siempre. El arzobispo Lorenzana de México, un típico representante del clero borbón, sugirió en 1769 que las lenguas indígenas debían ser suprimidas, ya que desde su punto de vista eran la fuente del odio hacia los conquistadores, así como de la idolatría. El visitador Areche, después de la insurrección de Túpac Amaru, hizo la misma sugerencia, pero las autoridades lograron mantener el *statu quo,* lo que permitió al castellano y a las lenguas indígenas prosperar como antes (Ricard, 1961; Konetzke, 1964).

A fines del período colonial, en la sociedad se manifestó un amplio espectro de estratos étnicos y sociales: eran conceptos y barreras sociales, más que diferencias estrictamente mensurables de acuerdo con el criterio de la antropología física. En el fondo de la escala estaban los indios; los pertenecientes a las castas 'libres' *(mestizos, mulatos, zambos, cuarterones, quinterones, moriscos, cholos, chinos, pardos, morenos* y otras designaciones pintorescas); y finalmente estaban los esclavos negros y mulatos. Esto quiere decir que, además de los estratos definidos previamente por la legislación y con un estatus estrictamente regulado (por ejemplo, los indios y los esclavos), había grupos étnicamente marginales, producto de uniones ilegítimas, las cuales eran tan frecuentes debido al contexto general de las relaciones raciales y de la escasez de mujeres españolas en los primeros años. El gobernador de Buenos Aires escribió el 20 de mayo de 1599 que en sus dominios había dos grupos, "uno compuesto por españoles nacidos en España de padre y madre

española, y otro de los así llamados nativos mestizos" —*los dichos naturales mestizos*— y más adelante, en la misma carta, usa estos dos últimos términos como sinónimos (citado en Zorraquín Becú, 1959: 116). La Iglesia y la Corona eran partidarias de la segregación de las razas y rechazaban su mezcla, puesto que era ilícita desde el punto de vista religioso y se oponía al concepto general de las "dos repúblicas" (Konetzke, 1946, 1960).

La evidencia documental y el rechazo eclesiástico pueden encontrarse, por ejemplo, en las regulaciones y controversias sobre la admisión de mestizos a las órdenes sagradas (Lopetegui, 1942: 379). En todo caso, los funcionarios españoles, sacerdotes, soldados y viajeros actuaron como agentes de la mezcla biológica de las razas y de la aculturación (Borah, 1954). Las 'guerras de frontera' fueron especialmente favorables para la mezcla de razas, debido a las relaciones que entonces tenían lugar con los indígenas aliados y con los prisioneros de guerra, y también porque el ambiente español en aquellas zonas era menos aristocrático (Navarro García, 1964: 117, para el norte de México; Góngora, 1966, para el sur de Chile). Los encomenderos dejaron de tener existencia legal en las Indias después de las leyes de 1718-1720, excepto en ciertas zonas como Chile, donde esta institución sobrevivió hasta 1789. El alto estrato criollo estaba compuesto en el siglo XVIII básicamente por los terratenientes, quienes absorbieron en un par de generaciones a los recién llegados que habían hecho sus fortunas en el comercio, la minería o el gobierno: los plantadores de azúcar, cacao, índigo, cochinilla, algodón y tabaco en las regiones tropicales; los terratenientes que se dedicaban al cultivo de cereales y a la ganadería en la meseta mexicana, en el valle central de Chile o en las provincias interiores de la zona del Río de la Plata; los dueños de viñedos en Chile, en Cuyo, en las áreas costeras peruanas o en el norte del Virreinato de México; todos ellos, a pesar de las notables diferencias en los niveles de ingresos, podían ser considerados

como pertenecientes a las "clases propietarias", para usar el término acuñado por Max Weber, y tenían muchas de las características genuinas de una clase aristocrática. Los mayorazgos eran típicos de este sector (estancias transmitidas estrictamente de acuerdo con la primogenitura), así como los títulos castellanos, cuya venta se incrementó en el siglo XVIII, cuando el aumento de la riqueza requería de un título nobiliario que la adornara.

Los mayorazgos y los títulos nobiliarios conferían un gran prestigio social, pero hay que recordar que no implicaban 'señorío' alguno sobre hombres o tierras, no otorgaban poderes de jurisdicción, ni significaban clase alguna de exención tributaria. En el ámbito del derecho privado, la legislación española, que había sido unificada con las Siete Partidas y por el derecho romano, no toleraba el desarrollo de una legislación particular en la materia. Sin embargo, es cierto que dichos honores jugaron un papel importante en el nombramiento de toda clase de cargos públicos. Konetzke (1949: 208, 299) destaca el establecimiento de señoríos genuinos sobre vasallos en La Habana y en Caracas, en 1732 y 1761, respectivamente; pero éstas eran obviamente excepciones que no producían efecto alguno en la situación general.

El estatus social del dueño de minas variaba enormemente de una provincia a otra. Las minas del Perú, según Humboldt, eran las peor trabajadas en toda América, por lo que es posible que el dueño haya sido siempre duramente explotado por los prestamistas o *aviadores*, tal como lo había sido en el siglo XVI (Helmer, 1956). En todo caso, el mismo Humboldt nos ha proporcionado la más elocuente descripción de la riqueza, nobleza y distinción de los magnates mineros de Guanajuato y de Real del Monte, de mediados y fines del siglo XVIII, cuando la minería de la plata gozaba de un nuevo auge, y las operaciones mineras eran realizadas usando las técnicas de la Escuela de Freiberg,

gracias a la misión de Fausto de Elhuyar; la "estancia minera" tenía su propio tribunal y su propia escuela (Howe, 1949; Whitaker, 1951).

La innovación más importante en la estratificación social de los blancos fue el surgimiento de un nuevo tipo de comerciante, sobre todo entre los inmigrantes vascos, cántabros o navarros, muy trabajadores y emprendedores; más que competir con los recién llegados, los comerciantes criollos de viejo estilo se retiraron y dirigieron su capital hacia inversiones en la tierra y en la minería (Brading, 1971, para México). Los vascos y los montañeses formaban dos grupos en el consulado de México, cada uno con un cónsul; los restantes estaban obligados a enlistarse en una u otra de estas facciones. El gremio de los comerciantes casi siempre resultó ser un reducto de los gachupines o chapetones (los nacidos en España); esta circunstancia reforzó el desprecio que ellos sentían hacia los criollos ociosos y dilapidadores. Era un gremio unido por relaciones sanguíneas y por lazos entre padres y compadres, en el que los comerciantes eran iniciados en sus profesiones como aprendices o cajeros en las tiendas de sus parientes, y desde allí comenzaban a involucrarse en todo tipo de actividades comerciales. En México, además de manejar sus tiendas de la capital, compraban grandes cantidades de productos en las ferias de Jalapa, en el norte o en Acapulco, y también distribuían sus mercaderías en las provincias; incluso financiaban proyectos mineros o los negocios de repartimientos realizados por los alcaldes mayores entre los indígenas. En el caso de Chile, Villalobos (1968: 204 y ss.) ha mostrado la misma falta de especialización y la misma adaptabilidad hacia todas las clases de negocios, en los comerciantes chilenos y peruanos que competían en los mercados de los virreinatos del Perú y del Río de la Plata, haciendo planes para comerciar con las Filipinas o con Gran Bretaña, e incluso estableciéndose en Cádiz y adquiriendo naves mercantes. En contraste con la situación

de México, en Chile tanto europeos como criollos eran miembros del gremio y del consulado (aunque ambos grupos tendían a ser de extracción vasca o navarra).

A través de toda América, estos comerciantes, aun cuando continuaban administrando sus negocios, estaban apasionadamente interesados en adquirir títulos nobiliarios y mostraban vivo entusiasmo por la genealogía —un hábito totalmente acorde con la tradición de los hidalgos, típica del norte de España— y frecuentemente adquirían títulos de nobleza o los hábitos de las órdenes militares. El estilo de vida 'burgués' todavía era ajeno a su conciencia colectiva. Sus hábitos de ahorro y perseverancia fueron en todo momento los típicos de una clase inmigrante, y nunca, en nuestra opinión, desarrollaron las características que nos harían posible describirlos como una clase 'burguesa'. A lo más, como observa Kossok (1965), manifestaban el elemento puramente mercantil de la conciencia burguesa, lo que no tuvo efecto en la estructura general de la sociedad, la cual todavía mantenía, en cuanto a su mercado interno se refiere, una economía predominantemente "natural" (como fue sugerido por Romano, 1962). Los comerciantes eran, sin duda, un gremio importante, pero no aspiraban a tener un papel dominante en las estructuras de una sociedad basada en las castas y en los estamentos del reino, y esencialmente aristocrática no 'feudal': el autor considera que este término es profundamente inapropiado, tanto con respecto al contenido objetivo de la misma palabra, como a la luz del sistema de valores que cualquier orden feudal presupone; tal sistema nunca existió en Hispanoamérica, excepto en el caso de la encomienda militar en el tiempo de la conquista.

Es un hecho bastante conocido que Buenos Aires siempre constituyó la excepción al menos en cuanto se refiere a los comerciantes. Su situación geográfica apartada de los Andes, que era el eje central de los imperios precolombinos y también de los

virreinatos españoles, y la escasez de indígenas y de metales preciosos, hizo de esta región, desde su primer asentamiento, el centro del comercio legal e ilegal entre las regiones mineras del Alto Perú y el tráfico del Atlántico. Más aún, la región del Río de la Plata se convirtió, durante los siglos XVII y XVIII, en un territorio fronterizo típicamente ganadero, que exportaba ganado ungulado al Alto Perú y cueros a Europa. No hay necesidad de recapitular aquí las investigaciones que se han hecho sobre el papel histórico de la región (por Levene, Céspedes del Castillo, Kossok, Mörner y otros). Lo que sí debería enfatizarse a estas alturas, en cuanto al estamento de los comerciantes se refiere, es que tanto los observadores contemporáneos —por ejemplo, Concolorcorvo en su descripción de Buenos Aires— como los historiadores mencionados anteriormente, prestan atención al papel excepcionalmente importante que jugaron los comerciantes y a la insignificancia del elemento aristocrático. Los terratenientes, que eran ganaderos y exportadores de cueros más que agricultores, fueron, después de 1797, admitidos como miembros del Tribunal del Consulado sobre una base de igualdad. "Aquí cualquier hombre de calidad es comerciante, y aquél que exhibe el más orgulloso título de nobleza pasa todo el día con una cinta de medir en su mano", escribió un testigo en 1750 (Furlong, 1952). Concolorcorvo sostiene que no había un solo mayorazgo en la ciudad. Un bando del cabildo enumeraba los "estamentos" de los cuales estaba compuesta la población en 1775, específicamente el clero, las fuerzas armadas, los comerciantes, los agricultores y los artesanos. El cabildo estaba tan fuertemente controlado por los comerciantes, que éstos no mostraron ningún interés en establecer su propio consulado hasta la última década del siglo (Céspedes del Castillo, 1947: 14, 16). Los extranjeros eran muy numerosos a principios del siglo XIX, especialmente después de la derogación de la prohibición de comerciar con países neutrales en 1797.

En un rango inferior a los comerciantes en el sistema de estratificación social vigente en Hispanoamérica, estaban los campesinos, ya fuesen propietarios o arrendatarios (del tipo descrito como 'colonos'); y en la ciudad estaban los artesanos, en la medida en que fuesen todos legalmente 'españoles' y que no hubiesen sido asignados a castas inferiores. El aumento de la población durante el curso del siglo XVIII se reflejó en la creciente densidad de la ocupación de la tierra. En todos los lugares en que la agricultura y la ganadería eran posibles, se podía encontrar ya instalados a pequeños agricultores o arrendatarios. Las autoridades reales en el siglo XVIII ya no otorgaban grandes concesiones de tierra para la ganadería a gran escala, y en todas partes, especialmente después de una importante normativa publicada en 1754, se siguió la política de vender tierras de la Corona o de legalizar ocupaciones que no tuviesen título, a cambio del pago de un "derecho de composición". Se pretendía tanto satisfacer las necesidades del Tesoro Real como obtener los beneficios económicos generales que se derivan de un cultivo agrícola intensivo, dándole normalmente preferencia a aquellos que ya eran propietarios. Las áreas rurales dejaron de ser la reserva de los indígenas y de los animales salvajes; ahora pertenecían al pequeño agricultor, al arrendatario, al inquilino o ranchero, y también eran el hogar de los vagos y bandidos, más numerosos que nunca (Góngora, 1966; Ots Capdequí, 1946).

Sin embargo, otro concepto fundamental del siglo XVI estaba todavía vigente: aquél del predominio de la vida urbana. La tendencia a la ruralización llevó al deterioro de todo el sistema jurisdiccional, administrativo y eclesiástico establecido en épocas anteriores. Más aun, la colonización de las áreas rurales por los grupos español y mestizo produjo un detrimento de los pueblos de indios, cuyas tierras fueron invadidas y cuyo modo de vida fue violentamente perturbado. Mörner (1970: 212 y ss.) cita varios casos en Quito y Guatemala en los que las ciudades

se fundaban o planeaban con el fin de preservar la segregación de los indígenas que vivían en los pueblos de una región determinada. En Chile, una cédula emitida en 1703 a instancias de un gobernador y de un obispo, marcó el comienzo de una política de fundación de asentamientos urbanos que duraría a lo largo de todo el siglo: se establecieron pueblos y ciudades con el objetivo de concentrar a la diseminada población española y mestiza. Los núcleos de asentamiento establecidos como resultado de esta política (un estudio de ellos puede encontrarse en Guarda, 1968) estaban rodeados de propiedades rurales y sólo tenían espacio suficiente para una reducida zona de construcciones, para algunas pequeñas propiedades suburbanas y un común; no tenían tierras de pastoreo ni bosques comunes, como había sido el caso de las ciudades antiguamente establecidas. La ciudad ya no era concebida como una unidad autosuficiente, sino sólo como un pueblo-mercado rural, abastecido por los dueños de las propiedades de los alrededores. Los grandes terratenientes eran generalmente hostiles hacia estos proyectos, y no tomaron parte alguna en la vida de los nuevos pueblos hasta muchos años más tarde, por lo que los estándares económicos permanecieron allí bastante bajos. En todo caso, las investigaciones realizadas con relación a la situación en México a nivel regional (A. Moreno Toscano, 1970) han hecho posible afirmar que en ese país los pueblos de provincia fundados en el siglo XVIII alcanzaron generalmente un alto grado de prosperidad, gracias a las industrias locales o al comercio agrícola.

Aquella otra expresión del ideal urbanístico del siglo XVI, los pueblos indígenas, sólo sobrevivió y creció en número durante el siglo XVIII en los grandes territorios misioneros, habitualmente mal llamados 'estancias misioneras'. En esa época todavía existían las misiones jesuitas de la provincia del Paraguay y de los maynas en Quito, mojos en el río Mamoré, chiquitos al este de Santa Cruz de la Sierra, las de California, etc.; también había

misiones organizadas por capuchinos catalanes y franciscanos aragoneses en la región de Orinoco-Guyanas. Junto con ser la manifestación del espíritu misionero y de contribuir a la preservación de los indígenas, estos territorios misioneros eran responsables de la defensa militar de las fronteras del imperio español (contra los saqueadores de Sao Paulo, los ingleses, los holandeses e incluso, ocasionalmente, los rusos) en aquellos lugares en los que no se habían hecho asentamientos españoles, ya fuese debido a la lejanía geográfica o porque eran zonas pobres, sin riqueza mineral conocida (Quelle, 1934). Algunas de estas fronteras militares eran defendidas solamente por milicias indígenas, mientras que otras tenían guarniciones españolas.

Cualquier descripción de la estratificación social que seguía existiendo en la sociedad colonial sería incompleta, si no se hiciera al menos una breve mención de las grandes instituciones, las que en sentido estricto, no eran estratos sociales: la Iglesia, las universidades, los servidores civiles y los pequeños ejércitos existentes en la época; en otras palabras, todo lo que en términos medievales representaba al sacerdocio, al imperio y a la enseñanza.

El concepto de imperio colonial y las políticas reformistas

La declinación gradual de la noción universalista de cristiandad y su rápido colapso alrededor de 1650, lo cual coincidió con el fin del poder de la Casa de Austria, pavimentó el camino para el surgimiento de los Estados nacionales como pilares fundamentales del sistema europeo, y de su consecuencia, el concepto de imperios coloniales mercantilistas. La pérdida de Italia y de los Países Bajos y la abolición de las libertades tradicionales por la Corona de Aragón bajo Felipe V, fueron pasos decisivos para el establecimiento de un Estado nacional unitario: las compañías

comerciales dotadas de privilegios, creadas a imitación de las políticas desarrolladas en Francia por Colbert, y el gradual proceso de recuperación del comercio marítimo por parte de las naves españolas, fueron la expresión de esta nueva política colonial después de la segunda década del siglo. Como lo ha señalado Chaunu (1964: 198, 203), España perdió el control comercial de las Indias entre 1630 y 1660, y durante el curso de la siguiente década Hispanoamérica fue un condominio compartido por las potencias marítimas, en proporción al tamaño de sus naves y de las fuerzas productivas de su sistema capitalista industrial, en el que a España sólo le quedó el peso de la administración. Los políticos borbones se dieron cuenta plenamente de esta situación, como también del peligro militar planteado por los imperios rivales en los variados frentes de América, y trataron de preservar el poder imperial español imitando los métodos de sus enemigos.

Es cierto que la Corona, durante los siglos XVI y XVII, se daba cuenta de la posibilidad de tomar medidas proteccionistas para el beneficio de la potencia metropolitana (por ejemplo, la legislación relativa a las viñas y talleres textiles), pero éstas fueron decisiones aisladas e infructuosas, puesto que las normas siempre ofrecían escapatorias (Konetzke, 1965: 308, 322 y ss.). En general, las Indias eran colonias fundadas en asentamientos; eran autosuficientes en cuanto a víveres y a los productos de las industrias locales, y tenían un cierto volumen de comercio interprovincial (por ejemplo, los textiles de México y de Quito), aunque en términos cualitativos los productos industriales provenientes de España y de otros países europeos dominaban completamente el mercado consumidor, constituido por la población española más rica. A cambio, América exportaba metales preciosos y los productos agrícolas tropicales.

La concepción mercantilista sistemática del imperio hispanoamericano encontró su expresión principal en el 'Nuevo Sis-

tema' postulado por Campillo, el Secretario del Tesoro de Felipe V; este tratado fue escrito en 1743 y circuló ampliamente en forma de manuscrito antes que fuese impreso en 1789; llegó a ser tan conocido que gran parte del *Proyecto económico* publicado por Ward en 1779 se deriva de él. Artola (1952, 1969) ha señalado que en los escritos de Campillo están muchas de las ideas inspiradoras de las reformas de Carlos III: la exigencia de la industrialización de España y el libre comercio con América, sin demasiadas obligaciones y sin que se permitiese el establecimiento en el Nuevo Mundo de industrias competitivas en los ámbitos textil o metalúrgico; el abandono definitivo de las evaluaciones exageradas de las operaciones mineras (las minas habían sido útiles cuando España había tenido bienes para intercambiar por oro y plata); la evaluación económica de los asentamientos agrícolas y de la colonización; la reforma del comercio y el abandono del sistema de convoyes, ya que fomentaba el contrabando. "Se puede decir", sostiene él, "que hemos cerrado las puertas de las Indias para los productos españoles y hemos invitado a los otros países para que se las lleven hacia sus reinos". Era necesario examinar los métodos empleados por los ingleses y los franceses, "y adoptar cualquier adelanto que ellos hubiesen hecho en esta actividad"; los visitadores generales que serían enviados a América para investigar la población, la administración y los recursos económicos deberían estar familiarizados con los métodos de las otras naciones europeas. Por encima de todo, en los escritos de Campillo hay dos visiones bien definidas con respecto a América: por una parte, debería ser un mercado para bienes y productos; por otra, América era un dominio importante de la Corona española. Aunque la primera de estas consideraciones provenía del concepto mercantilista de las economías complementarias, Campillo también hizo una importante observación con respecto a la relevancia política de América. "La política más segura", escribió, "sería la de establecer allí la misma forma de gobierno que

tenemos en España: lo que significa implantar el sistema de intendentes en aquellas provincias". Ésta es una clara expresión de las razones subyacentes a la uniformidad administrativa que caracterizaría la introducción del sistema de intendentes en las Indias.

Un informe hecho por Campomanes y Floridablanca en su calidad de fiscales del Consejo de Castilla —entregado en marzo de 1768 como resultado de los disturbios en Nueva España (y estudiado por Konetzke, 1950)— deja en claro que, a pesar de la concepción mercantilista del imperio colonial, algunos de sus partidarios (incluyendo al mismo Campomanes) no rechazaron por aquella razón el concepto, políticamente más estricto, de una comunidad imperial. Los países americanos, en palabras de este texto, no pueden ser considerados como "una mera colonia, sino que [deberían ser mirados] como provincias poderosas e importantes del Imperio español" (una expresión que nos trae a la mente aquella del ministro Carvajal y Lancaster: "América, que es el corazón y el espíritu de nuestra grandeza"). Con el fin de eliminar "el espíritu de independencia y aristocracia", Campomanes y Floridablanca, quienes siempre se habían opuesto a la insubordinada aristocracia española, planearon ciertas concesiones políticas con el fin de poner término a los reclamos siempre presentes de los criollos, con respecto a la carencia de premios y cargos públicos en sus propios países. Proponían, por ejemplo, que se dieran altos oficios públicos a criollos en España, y que se mantuviera aquella política de enviar españoles a América, con el fin de conservar el principio de imparcialidad en el nombramiento de los cargos. También sugirieron que se nombraran en la corte diputados que representaran a los tres virreinatos y a las Filipinas, que se fundaran un regimiento y una universidad para los hispanoamericanos en la misma España, que se les otorgaran a los criollos comisiones en el ejército, etc. Por

medio de todas estas calculadas concesiones, los fiscales esperaban, en el espíritu del racionalismo predominante en aquel siglo, que se formara "una Nación como un cuerpo unido".

Como ha señalado Konetzke, los resultados fueron muy magros. El Consejo Extraordinario al cual este informe fue presentado, le dio su aprobación unánime. El Cabildo de México desde un principio opuso objeciones con respecto al nombramiento de cargos en sus capítulos catedralicios, y se negó a aceptar cualquier cosa que no fuese el monopolio para los mexicanos. Una comunicación del mismo cabildo en 1771 reiteró los eternos reclamos criollos sobre la carencia de cargos seculares y eclesiásticos, usando argumentos que hacían eco, entre otros, a aquellos de Solórzano, León Pinelo y al informe de 1667 de Bolívar de la Redonda. El cabildo le recordaba a la Corona la fidelidad que había tenido México durante las invasiones de los piratas y las guerras de ese siglo, y de la continua rivalidad entre los europeos y los americanos por los oficios públicos y eclesiásticos, los cargos importantes en las órdenes religiosas y en el comercio. Es verdad que una universidad de nobles americanos fue fundada en Granada en 1792, y al año siguiente se le permitió a los hispanoamericanos que formaran una compañía de la Guardia Real. Sin embargo, y en oposición a esta tendencia, durante las últimas décadas del siglo las autoridades españolas acentuaron notoriamente su negativa al establecimiento de industrias en América. Tal oposición fue expresada, por ejemplo, en 1786 por el Consejo de Indias, sobre la base de la supuesta naturaleza complementaria de las economías de las distintas partes del imperio. Incluso un administrador tan preocupado por el bienestar de su territorio, como el segundo virrey Revillagigedo, señaló en sus instrucciones de 1793 que México era una colonia y que, por lo tanto, debía entregar una cierta cantidad de mercancías a cambio de protección; este acuerdo para beneficio mutuo cesaría solamente

cuando los productos europeos manufacturados distribuidos por España dejaran de interesar a los consumidores.

En todo caso, los observadores contemporáneos no consideraron por motivo alguno como completamente inabordables, las tensiones y los problemas relativos a la tarea de reconciliar estas dos concepciones de imperio —el mercantilista colonial y el político— que se basaban en premisas tan diferentes de aquellas originalmente aceptadas en el siglo XVI. Sólo mucho más tarde, cuando fue posible mirar hacia atrás la impredecible catástrofe de 1808, todo esto pareció ser parte de un proceso inevitable. La idea de una confederación de reinos bajo el mando de príncipes españoles, todavía les parecía a muchos observadores contemporáneos inteligentes, un sabio arreglo que eliminaría la mayoría de los problemas implicados. Ésta fue la solución propuesta en el famoso Informe Secreto del conde de Aranda, el que nos ha llegado en forma distorsionada, pero cuyo contenido es auténtico a juzgar por otras cartas del mismo autor; este plan fue nuevamente discutido en varias ocasiones, durante los últimos años del reinado de Carlos IV (Ramos, 1968b). El siglo XVIII, con su característica confianza ingenua en la racionalidad política (concebida, por supuesto, en términos racionalistas), dio nacimiento a muchos grandes proyectos y también a reformas efectivas de toda clase, siempre pensados para reafirmar el poder de la Corona española después de un siglo de impotencia (1630-1730).

Un componente esencial del despotismo ilustrado español fue la reorganización militar, cuyos partidarios encontraron perfectamente compatible con los preceptos de la filantropía ilustrada. Fueron los urgentes problemas de política exterior los que causaron de modo inmediato las reformas de todo tipo. Se creó el Virreinato de Nueva Granada, provisionalmente en 1723 y definitivamente en 1739, para combatir tanto el contrabando

como la amenaza británica en el Caribe; el del Río de la Plata fue establecido en 1776-1777 para evitar las intromisiones portuguesas, apoyadas por los intereses británicos, los que también amenazaban desde las Malvinas. La captura de La Habana por los británicos en 1762 provocó la visita general de O'Reilly a la isla de Cuba, y posteriormente, la de Juan de Villalba y José de Gálvez a Nueva España. La reorganización de las milicias y de las fuerzas veteranas, y también la creación de intendencias, se hizo primero en Cuba y después se extendió a Nueva España. La famosa visita de Gálvez no contrajo de ninguna manera sus investigaciones sólo a problemas administrativos y fiscales. Gálvez se entusiasmó con las posibilidades de expansión marítima en el Pacífico, con el descubrimiento de nuevos yacimientos de riqueza mineral en Baja California, con el asentamiento en Alta California de soldados y misioneros y, finalmente, con la posibilidad de crear un nuevo y vasto sistema administrativo destinado a garantizar la presencia española desde Texas hacia California, la que sería, desde 1776 en adelante, la Comandancia General de las Provincias Interiores. El norte de México, que desde la segunda mitad del siglo XVI había sido una frontera minera y ganadera y también una zona de guerra continua en contra de los indígenas chichimecas (Powell), tomó en el siglo XVIII la característica adicional de constituirse en una línea de defensa en contra de la expansión de los británicos, los norteamericanos y, en ocasiones, de los rusos. El mismo Gálvez, en cuanto secretario para las Indias, firmó la orden que establecía la creación del Virreinato del Río de la Plata, otro vasto territorio militar, ganadero, minero y misionero, que también poseía, como una característica única, un puerto adecuado para el comercio internacional. Esta nueva unidad administrativa tenía por objetivo detener tanto el avance portugués como la expansión británica hacia el Pacífico desde las Malvinas. Los antiguos grandes virreinatos fueron, por tanto, debilitados, y las unidades administrativas hispano indianas fueron relegadas a

un segundo lugar, en comparación con las grandes zonas fronterizas. La personalidad de José de Gálvez, a quien Navarro García (1964) considera el sucesor en algunos aspectos de Hernán Cortés, no era simplemente la de un férreo representante del despotismo ilustrado, sino la de un hombre con una visión geopolítica de largo alcance.

Aparte de estas vastas regiones fronterizas reorganizadas, sobre las cuales existe una amplia literatura historiográfica (Bolton, Priestley, Powell, Hernández Sánchez-Barba, Navarro, Levene, Ravignani, Céspedes del Castillo, Gil Munilla), la otra manifestación importante de la concepción militar del Estado fue la reorganización de las milicias. Originadas, como ha sido comentado más arriba, en la última década del siglo XVI como una expresión del deber ciudadano de contribuir con la defensa de la tierra, sobrevivieron durante más de un siglo y medio en las Indias, en una escala tan reducida que terminaron siendo sólo instrumentos para otorgar grados a los oficiales, rangos que eran muy codiciados por los criollos, especialmente por los comerciantes; los negros formaban, por su parte, compañías empleadas en tareas varias de carácter subordinado (Góngora, 1970: 98 y ss.). Después de la Guerra de los Siete Años, sufrieron una reorganización. El plan consistía en hacer que todos los hombres entre los 16 y los 40 años que fuesen capaces de portar armas estuviesen obligados a hacer su servicio militar, durante un plazo de diez años. Una innovación introducida en México fue la división de toda la población en cinco categorías, y la selección de aquellos obligados al servicio militar a través de un sistema de descarte entre dichas categorías, de tal manera que los hombres con más posibilidades de ser llamados fuesen aquellos con menos compromisos familiares; esto se hizo para mejorar uno de los defectos de las primeras milicias, las cuales habían sido principalmente reclutadas de entre los artesanos. El rango de oficial era socialmente atractivo, no sólo por los títulos

y honores que lo acompañaban, sino también porque confería inmunidad respecto de los procedimientos criminales, los cuales se hacían extensivos a las tropas cuando estaban en servicio; esta inmunidad había existido desde los primeros años, pero pasó a ser importante en la sociedad hacia fines de la época colonial, precisamente debido a la expansión de las milicias (McAlister, 1957). Estas milicias eran militarmente ineficientes (excepto y, hasta cierto punto, aquellas que eran entrenadas por oficiales veteranos), pero sin duda tenían influencia en la sociedad (Velázquez, 1950).

Las unidades políticas tradicionales que venían desde el siglo XVI habían reflejado siempre el mayor grado de independencia de que gozaban las gobernaciones, que al mismo tiempo eran capitanías generales, frente a las autoridades de los virreinatos: Guatemala, Puerto Rico, Cuba y Florida, Venezuela y Chile, respondían ahora más directamente a las autoridades en España. Dentro de la esfera interna de competencia de cada virreinato también hubo un cambio en la naturaleza del oficio mismo de virrey, porque desde ahora en adelante perdió gran parte del contacto directo que previamente había tenido con la audiencia, por haberse interpuesto entre ellos un oficial real puramente judicial, el regente (1776). El aspecto judicial del oficio de virrey sufrió una cierta reducción en comparación con los años previos: desde entonces el oficio tuvo un carácter menos judicial y más ejecutivo y militar.

Este mismo cisma entre la antigua alta burocracia, con su carácter ceremonial y judicial, y el nuevo concepto de una burocracia ejecutiva, también se reflejó en las instituciones metropolitanas españolas responsables de la administración de América. Después de 1717 se privó al Consejo de Indias de la responsabilidad de los asuntos que en esa época eran considerados los más vitales: el tesoro, la marina, el comercio, la guerra,

e incluso el nombramiento de cargos públicos, pasaron a ser de responsabilidad de los secretarios administrativos, de acuerdo con un sistema de división de funciones derivado de la monarquía francesa; el Consejo sólo retuvo ciertas responsabilidades en la esfera del patronato eclesiástico y otros aspectos de gobierno y de justicia. La Casa de Contratación, que dejó de tener toda función útil después de la abolición del sistema de convoyes y de la introducción del libre comercio, sobrevivió hasta 1790.

El significado de las intendencias como prototipos de la nueva burocracia ejecutiva en las Indias, ha sido estudiado detalladamente por historiadores modernos, quienes han investigado tanto los presupuestos básicos del sistema como su funcionamiento en las respectivas provincias (véase Lynch, 1958; Navarro García, 1959; Acevedo, 1965; Deustúa, 1965; Hamnett, 1971, y otros). El concepto de nombramientos públicos del tipo 'comisario', sin permanencia en el cargo y sin que sus términos de referencia estuviesen definidos por alguna ley, en oposición al 'oficial', el que tenía aquellas dos características (una distinción vitalmente importante en la historia de las administraciones europeas, como ha sido señalado por Otto Hintze, 1910), no fue de ninguna manera ajeno a la legislación española o la hispanoamericana. Los 'jueces de comisiones' y los visitadores constituyeron ejemplos, ya en el siglo XVI, de esta clase de nombramientos. En todo caso, el término mismo y el oficio efectivo de 'intendente', tienen clara inspiración francesa, habiendo surgido en el siglo XVI como el instrumento de la Corona para controlar y compensar a los oficiales reales comunes; los intendentes terminaron siendo oficiales reales permanentes hacia fines del siglo. Incluso la España de Carlos II había usado terminología francesa al crear los cargos de superintendentes del tesoro y de las provincias (Navarro García, 1967), lo que demuestra que el espíritu de imitación de las instituciones francesas estaba presente incluso antes del cambio de dinastía; pero fueron, como se

sabe, las ordenanzas de 1718 y 1749 las que —aparte de las intendencias puramente militares de la Guerra de Sucesión española— establecieron definitivamente los cargos de intendentes del ejército y de las provincias por toda la península Ibérica.

En las Indias, las intendencias también fueron en un principio puramente nombramientos de carácter militar y naval, en Cuba y en Luisiana, establecidos inmediatamente después del desastroso fin de la Guerra de los Siete Años, como una señal de la intención de recuperarse en el lugar en el que España había sufrido su peor derrota, es decir la captura de La Habana. En todo caso, las ideas fundamentales que inspiraron las nuevas instituciones aparecieron por primera vez en el plan publicado por Gálvez en 1768, cuando era visitador en Nueva España, y en la siguiente instrucción de 1774, dictada cuando era miembro del Consejo de Indias. De decisiva importancia era su deseo de reemplazar a los alcaldes mayores y corregidores y su control del 'repartimiento' (su monopolio del comercio con los indígenas), por un sistema de libre comercio interno y una burocracia de un estatus más alto y de mayor eficiencia. Los virreyes y gobernadores habían dirigido territorios demasiado grandes para un control administrativo eficiente. Los intendentes serían responsables de distritos más pequeños y, dentro de sus fronteras, de la justicia, las finanzas, la guerra y la política general, y en virtud de las atribuciones inherentes a esta última responsabilidad, lo que significaba la mayor innovación, tomarían medidas para poner en práctica los proyectos de colonización agrícola desarrollados por los autores económicos españoles. El incentivo de la colonización agrícola, la distribución de la tierra a los indígenas, el otorgamiento de facilidades a estos últimos para que participaran en el libre comercio interno, y las nuevas misiones y operaciones mineras, fueron todas manifestaciones de esta nueva responsabilidad por la 'política general'. El intendente

también actuaría como vicepatrono en los asuntos eclesiásticos. Directamente por debajo de él en rango estaban los subdelegados, quienes eran responsables de recolectar los tributos de los indígenas, recibiendo pequeñas comisiones o salarios: ésta fue una de las medidas más débiles de toda la reforma, puesto que significó, de nuevo, que se le encargaría a oficiales subordinados y que habitualmente eran rapaces, el trato directo con los nativos. En todo caso, las ideas de Gálvez encontraron expresión, aunque con modificaciones, en las ordenanzas definitivas para intendentes, dictadas en la década de 1780, a pesar de la actitud escéptica de muchos virreyes y ministros quienes, en cambio, preferían reformar y mejorar el sistema existente y por eso dieron una serie de argumentos para poner en duda las posibilidades efectivas de un sistema de libre comercio que reemplazase efectivamente el 'repartimiento' (en este último punto, ver Hamnett, 1971, para una descripción de los resultados de este nuevo sistema en Oaxaca).

El régimen de intendentes fue diseñado, hablando en términos generales, para reemplazar a los virreyes, a quienes el visitador Areche había visto como una de las causas de los males de América (Palacio Atard, 1946). De hecho, durante los primeros años de la reforma, el superintendente general de finanzas le quitó la responsabilidad de los asuntos financieros al virrey, pero en 1787 esta medida fue derogada. En todo caso, el nuevo sistema tuvo el efecto de debilitar las instituciones tradicionales hispanoamericanas, y lejos de implicar algún proceso de descentralización, significó un control más intenso sobre cada uno de los territorios por parte de estos agentes de las autoridades centrales; sólo con respecto a los virreyes y a los gobernadores tuvo un efecto descentralizador, según Lynch (1958: 287-288) y Navarro (1959: 98). Sin embargo, Lynch rechaza la teoría tradicional de que los intendentes tuvieron el efecto de asfixiar a los cabildos: estos últimos estaban en un estado de

considerable decadencia en el siglo XVIII; lo que de hecho sucedió fue que los intendentes llamaron a estos cuerpos a una colaboración más activa; esta interpretación ha sido en general proporcionada por Acevedo (1965: 183-192), para el caso de Salta.

La militarización y el surgimiento de una alta burocracia ejecutiva en varios niveles de la. administración fueron las características principales de la política del despotismo ilustrado en América, además de los nuevos planes económicos. Las secretarías reemplazaron parcialmente al Consejo de Indias, los intendentes redujeron la autoridad de los virreyes y de los gobernadores, y las audiencias pasaron a ser instituciones estrictamente judiciales. Los principales mecanismos del sistema tradicional quedaron parcialmente dislocados. Más aun, los nuevos intendentes habitualmente no tenían formación jurídica, sino que fueron reclutados desde el ejército o de las nuevas ramas del servicio civil creadas en el siglo XVIII, las que tenían un carácter más especializado que los nombramientos de los antiguos oficiales reales, como por ejemplo las oficinas de cuentas, el tesoro real, el monopolio del tabaco, las aduanas, las oficinas encargadas de administrar ingresos varios, entre otros (véase Lynch, 1965: 290 y ss., para una lista de los intendentes en el Virreinato del Río de la Plata). Además, casi siempre eran españoles: los criollos fueron excluidos de los cargos públicos, de acuerdo con un intendente de Cochabamba, puesto que estaban acostumbrados a despreciar la ley (Lynch, 1958: 79). Los choques de personalidades y de puntos de vista entre la nueva y la antigua alta burocracia —siendo el grupo antiguo más flexible, más fácil de llevar, más tolerante, y mejor adaptado al ambiente americano, y algunas veces más corrupto— constituyen un interesante capítulo en la historia de la administración y de la vida política: ejemplos de dichos choques son los conflictos entre Gálvez y Bucareli y entre Areche y Guirior. La dureza del

castigo infligido a Túpac Amaru y la cuestión de las lenguas indígenas, fueron aspectos de las políticas de Areche que demuestran la rigidez de la nueva burocracia y la oposición que provocó entre los tolerantes y los 'ilustrados' (Palacio Atard, 1946). La creación de nuevos tributos y la racionalización de los antiguos dio lugar a una serie de insurrecciones y de disturbios: el alzamiento de los comuneros de Socorro, en Nueva Granada, es sólo el ejemplo más famoso. A pesar que la abolición del sistema de 'repartimientos' controlado por los corregidores remedió un defecto del régimen anterior —que había ofendido los sentimientos de justicia y había provocado el odio hacia los nuevos ricos españoles— los subdelegados pronto pasaron a ser objeto de similares críticas y ataques. Como un todo, por lo tanto, las políticas del despotismo ilustrado provocaron en Hispanoamérica —incluso entre los oficiales reales de antiguo cuño, los que eran más afines con las ideas que inspiraban dichas políticas— sentimientos de hostilidad o al menos de perplejidad. El medio americano, acostumbrado a una 'saludable negligencia', obviamente no estaba preparado para una política más racionalizada e intensiva, más metódica en asuntos fiscales y militares, menos influenciada por las opiniones criollas, y con una mayor tendencia a reservar los cargos públicos y el comercio a los españoles. El ambiente americano había sido formado en el curso de los siglos XVI y XVII, y es obvio que no resultaba rápidamente compatible con las nuevas formas que se le deseaban imponer.

Finalmente, un aspecto importante del nuevo régimen, el que no pretendemos discutir aquí detalladamente, fue el de las políticas comerciales y fiscales. De particular importancia fue el fin del monopolio comercial de Cádiz, desde la introducción del sistema de naves registradas (el que operó desde 1720 en adelante) hasta la legislación que permitió el libre comercio en 1778, con todas las repercusiones que estas medidas tuvieron en el

contrabando, en las industrias americanas, en el tráfico interprovincial, en las balanzas comerciales favorables y desfavorables de cada región, etc. Estos problemas han sido descritos y discutidos con gran detalle: las obras de Levene, Hussey, Arcila, Céspedes del Castillo, Muñoz Pérez, Villalobos y otras, nos entregan los análisis del comercio del siglo XVIII en varias regiones, y no hay necesidad de resumir aquí sus conclusiones. Es en todo caso importante poner énfasis en el hecho de que el libre comercio habitualmente significó la destrucción del tráfico interprovincial y su reemplazo por nuevos lazos comerciales con España (véase Arcila, 1950, para un estudio del comercio entre Venezuela y México); muchas industrias locales se arruinaron, pero en el largo plazo otras surgieron en su reemplazo, gracias a nuevas iniciativas, como sucedió con las industrias textiles y del oro de México (Hernández Sánchez-Barba, 1963). En la agricultura, el incremento en la circulación de productos y el desarrollo de una visión más comercial llevó, al menos en las zonas más ricas y más densamente pobladas de México, al aumento del número de propiedades rurales y a la mayor intensidad de su explotación (Chevalier, 1963). En todo caso, no sería correcto afirmar que esto fue completamente verdadero a lo largo de América, ya que parece que el comercio interno continuó siendo lento en comparación con el transoceánico y el interprovincial; al fin de cuentas, la estructura agraria original continuó intacta. Además de las exportaciones hispanoamericanas, tales como los metales preciosos y las frutas tropicales, que habían sido importantes en los siglos previos, nuevas exportaciones como los cueros de la región del Río de la Plata y de México, adquirieron relevancia como resultado de las políticas económicas del siglo XVIII.

Al mismo tiempo que los contactos comerciales crecían entre España y sus provincias de ultramar, se intensificó la uniformidad administrativa. La Secretaría de la Oficina Universal de las

Indias, creada en 1717 y que era responsable de todos los asuntos esenciales, fue abolida en 1787; pero en 1790 las materias relativas a la guerra, las finanzas, el comercio y la navegación, la justicia y los asuntos eclesiásticos fueron delegadas a las cinco respectivas Secretarías de Estado. Sólo el Consejo de Indias, ahora privado de muchas de sus atribuciones, conservó en la Península la memoria del antiguo concepto de los 'Reinos de las Indias'.

La crisis en los fundamentos doctrinarios de la monarquía católica

El presupuesto básico de la sociedad occidental había sido, quizás desde el siglo IX hasta el XVII, la noción de la cristiandad como una unidad política y religiosa. Desde el año 1300 esta noción había empezado a perder su fuerza original, primero debido a la nueva autoafirmación de las monarquías nacionales frente a la supremacía del imperio y del papado, y, en segundo lugar, debido a los ataques de los humanistas y de los reformadores protestantes. Incluso la escuela de Salamanca, representada por Vitoria y sus sucesores, había dado su apoyo a la negación del imperio y a la disminución del poder del papa. En todo caso, las ideas largamente asentadas tienen una gran capacidad para sobrevivir: las bulas papales del siglo XV en favor de Portugal y España, las que expandieron las fronteras de la cristiandad, son pruebas de lo anterior. Más adelante, las expediciones de Cisneros y de Carlos V al norte de África, la Santa Liga en contra de los turcos en la época de Felipe II, la alianza de las dos ramas de la Casa de Austria durante la Guerra de los Treinta Años, son una prueba más de la persistencia de la noción de cristiandad.

España había sido hasta 1492 la cristiandad en marcha contra el islam; en todo caso, después de aquella fecha jugó un papel

bastante más complejo. Por una parte, las conquistas italianas y la relación con la Casa de Austria transformaron a España en una gran potencia europea, muy ligada al imperio y al papado (a pesar de desacuerdos ocasionales con este último). Al mismo tiempo, se convirtió en una monarquía con un imperio misionero de ultramar. En la expansión del mundo conocido, lo que podría haber llevado a la Iglesia a tener dudas acerca de la universalidad de su misión —desde el punto de vista de Dupront (1971: 437)— ella encontró por el contrario una oportunidad de recobrar su fuerza. Se expandió más allá de las fronteras de su mundo establecido, se convirtió en una Iglesia misionera; las nuevas misiones reemplazaron a las cruzadas. En el campo de las ideas, España se comprometió enteramente con su nuevo papel de monarquía misionera, ya no de carácter medieval, sino que se proyectó en términos 'modernos' hasta el Atlántico y el Pacífico, simbolizando la suprema unidad de la cristiandad espiritual con la temporal, a pesar de cuán frecuentemente este concepto decisivo se distanciaba de las realidades de la vida diaria.

Sin embargo, después de la Paz de Westfalia y del establecimiento de la hegemonía francesa, y más tarde bajo el sistema británico de los contrapesos del poder, los Estados nacionales constituyeron el nuevo contexto de la vida política. Saavedra Fajardo —según Jover (1949)— ya había insinuado en su obra publicada en 1634, la transición de las grandes 'monarquías' (o sea, de los poderes históricos universales) a los 'Estados' que eran más pequeños, pero que todavía podían influir dentro de los límites de sus poderes. Los escritores mercantilistas españoles del siglo XVII (cuyo pensamiento resumido puede encontrarse en Hamilton, 1934) habían iniciado la crítica, desde un punto de vista económico, de la España de los Habsburgos, la que se ampliaría en el siglo XVIII, siendo acompañada, desde 1700 en adelante, por el centralismo de la monarquía borbónica y, des-

de 1760, por un abierto despotismo ilustrado. El mismo conde-duque de Olivares, haciéndose eco de estas críticas, escribió:

> Y si las grandes conquistas (aun cuando significasen victorias y la adquisición de aquellos dominios para nosotros mismos) han reducido a la Monarquía a un estado tan miserable, se puede afirmar con cierta justicia que sería más poderosa si no hubiese tenido aquel Nuevo Mundo [...] (citado en Aldea, 1960: 23).

El Estado español estaba, por tanto, comenzando a abandonar sus intenciones de expansión ilimitada y buscaba en cambio concentrarse, al menos desde 1700 en adelante, en la racionalización e intensificación de su administración.

Incluso más, la política del despotismo ilustrado, cuando fue llevada a sus consecuencias lógicas por los funcionarios de más alto rango, significó dejar de lado el áurea personal y carismática de la realeza, y, en cambio, enfatizar el papel del rey como el representante del poder del Estado y de la soberanía (Palacio Atard, 1949). En todo caso, es cierto que el concepto dinástico y la doctrina del derecho divino de los reyes tuvieron el efecto de atenuar esta tendencia.

La monarquía católica había heredado de la Edad Media un universo intelectual en el cual los más altos puntos de referencia teóricos habían sido la latinidad, la filosofía y la teología escolástica, y los derechos romano y canónico. En todo caso, después de los años 1680-1690, las nuevas imágenes de la 'modernidad' y de la Ilustración empezaron a penetrar en este universo a través de los círculos académicos. Primero fueron Copérnico y Gassendi, luego Descartes y finalmente la física newtoniana, los que se hicieron parte del patrimonio cultural de todos los lectores de periódicos cultos más allá de los Pirineos, o de los volúmenes del *Teatro crítico* o de las *Cartas eruditas* de Feijóo, desde 1726 en adelante. La recepción de la filosofía y de la ciencia

moderna (las que habían sido conocidas en instancias aisladas por algunos de los autores del siglo XVII, como ha señalado Menéndez y Pelayo), empezó a manifestarse en los círculos académicos a fines de ese siglo (Quirós-Martínez, 1949), y produjo su impacto en el público lector a través de los escritos de Feijóo. Como vulgarizador de la historia crítica benedictina, y también de los sistemas de filosofía postcartesianos y de la física newtoniana, esta notable figura literaria puso su sello en la Ilustración española (Delpy, 1936). Después del importante acontecimiento de la expulsión de los jesuitas en 1767, el Estado español abandonó oficialmente su postura doctrinaria previa consistente en referirse siempre a la contrarreforma y a la época barroca, y adoptó las nuevas ideologías 'ilustradas'. Desde esta fecha es posible hablar de un genuino Despotismo Ilustrado en España.

Esta Ilustración —cuya mejor historia aparecida en los últimos años, en opinión del autor, es la de Sánchez Agesta (1953)— era fundamentalmente ecléctica en su perspectiva. No era capaz ni estaba dispuesta a embarcarse en una crítica directa de la cristiandad o a adoptar una posición deísta; pero estaba en condiciones de dar vuelta a las interpretaciones históricas católicas generalmente aceptadas. Lo que estaba bajo ataque era la tradicional alianza del catolicismo con la filosofía y, sobre todo, con la física aristotélica; el objetivo de estos embates era dejar la vía libre para la recepción de la ciencia y de la filosofía del siglo XVIII. Los ataques también se dirigían contra el espíritu barroco, en todas sus manifestaciones religiosas, retóricas y artísticas, y tendían a favorecer la incipiente moda del neoclasicismo. La 'modernización' de la filosofía reemplazó el coherente currículum escolástico por una mirada ecléctica, que inevitablemente terminó en un nuevo currículum que consistía en la enseñanza de la historia de los sistemas filosóficos: esto llevó a preferir vastas enciclopedias de la historia de las ideas, como la del ex jesuita Juan Andrés, la que tuvo una gran circulación en España y

en América. En todo caso, el interés del público lector estaba siendo efectivamente reorientado hacia las 'ciencias útiles', una tendencia que reflejaba las ambiciones reformistas y educacionales del Estado y de las sociedades económicas, las que eran centros típicos de vida social en los círculos 'ilustrados'. Además de esta 'modernización' de las ciencias, la Ilustración española se manifestó en los campos de la historiografía, la crítica y la erudición. La negación del pasado estaba dirigida principalmente a la época de la Casa de los Habsburgos y a la época barroca. Por otro lado, la historia de la España visigoda, de la Edad Media y de los soberanos católicos y de la literatura del siglo XVI, generó un apasionado interés, desde Macanaz y Mayans a principios de siglo, hasta Jovellanos y Martínez Marina a finales del mismo. Este interés tenía un motivo parcialmente pragmático: los derechos de los reyes visigodos sobre la Iglesia, y las posteriores manifestaciones del regalismo fueron estudiados con la esperanza de encontrar un precedente histórico para la política antipapal de la época (ésta fue la tendencia que Menéndez y Pelayo llamó 'hispanismo', por analogía con el galicanismo). En todo caso, en otras ocasiones los estudiosos estaban motivados por una genuina pasión de conocimiento del pasado y por la necesidad intelectual de entenderlo críticamente. Los sentimientos nacionalistas, por tanto, actuaron como un contrapeso al proceso de recepción de los modelos extranjeros.

La Ilustración española y la hispanoamericana tuvieron, por supuesto, una obvia relación. El siglo XVIII fue un período de intensa comunicación entre América y España, especialmente con respecto a la circulación y lectura de libros. Las obras de Feijóo y Campomanes, y revistas como el *Semanario erudito* o el *Espíritu de los mejores diarios* se encontraban en todas las buenas bibliotecas coloniales de ese siglo. La difusión del conocimiento de los grandes sistemas filosóficos postcartesianos y de las 'ciencias útiles' (la física, la química, la mineralogía, la botánica, la

historia natural, la medicina, etc.) se extendió muy rápidamente desde España a las colonias, por medio de los currícula universitarios reformados, las revistas cultas, y las sociedades económicas. El naturalista español José Celestino Mutis escribió en 1802 al virrey de Nueva Granada, que los currícula habían sido reorganizados de acuerdo con "las ideas de los hombres de España", y que no habría vuelta atrás al antiguo sistema "mientras continuase habiendo una comunicación sin trabas con su metrópolis y con el mundo culto". Toda la investigación reciente ha probado que la antigua teoría de que los 'libros franceses' diseminados en el continente habían sido la causa única de la Ilustración hispanoamericana, tenía defectos, puesto que no tomó en cuenta [el hecho] que había habido una ilustración española oficialmente aceptada y propagada, la cual actuó como intermediaria tanto a través de libros españoles originales como de las innumerables traducciones (algunas de ellas purificadas) de obras extranjeras, en los siglos XVII y XVIII.

Habiendo dicho esto, en todo caso, se debe poner énfasis en una diferencia importante entre la Ilustración española y la hispanoamericana, una distinción que no encuentra directa expresión en los escritos de dicho período, pero que sin embargo es suficientemente evidente para los historiadores actuales. En la misma España, la recepción del pensamiento 'moderno' fue acompañada de un cierto desarrollo y una selección de las tradiciones nacionales preexistentes, aun cuando, por supuesto, esto no evitó el cisma entre las 'dos Españas', que tuvo su origen en el siglo XVIII. Sin embargo, pensadores como Mayans, Jovellanos y Martínez Marina lograron preservar un equilibrio interno entre el tradicionalismo y la modernidad, lo cual en sí mismo basta para refutar el desprecio de tales autores como simples 'imitadores', en el crudo sentido del término, el que estaba ciertamente justificado cuando se aplicaba a los "filósofos a la violeta". En todo caso, en Hispanoamérica no hay duda de

que esta 'recepción' fue de una naturaleza mucho más unilateral e incluso no crítica, y constituyó un quiebre mucho más violento con el pasado que en el caso de España. Este autor no comparte la opinión de Picón Salas (1944: 163) en cuanto a que entre la literatura teológica precedente (por ejemplo, el *Thesaurus indicus* de Avendaño) y la Ilustración, no hubo una solución de continuidad, puesto que temas tales como el contrato social pueden encontrarse en ambas fuentes: es un hecho bien conocido que el 'pacto de sumisión' escolástico tenía premisas teóricas y una función conceptual muy diferente al contrato social, tal como fue concebido por Rousseau. También es verdad que en 1690 el mexicano Carlos Sigüenza y Góngora publicó su *Libra Astronomica,* refutando creencias astrológicas y citando a Kepler, Galileo, Gassendi y Descartes, e incluso admitió, como una hipótesis, la teoría de Copérnico. Pero este autor era, por sobre todo, un discípulo de los jesuitas del siglo XVII, especialmente de Atanasio Kircher, representante de la escuela barroca de 'fisicoteología'. La obra de Sigüenza y Góngora, vista como un todo, lo muestra como un típico 'polihistoriador' barroco, más que un pensador 'ilustrado' o neoclásico; y lo mismo puede afirmarse del pensador peruano Peralta y Barnuevo, quien escribió casi medio siglo después y mantuvo correspondencia con Feijóo. Ambos eran profesores de matemáticas, pero dentro del contexto del currículum universitario del siglo XVII.

En todo caso, es posible encontrar una nueva generación 'ilustrada' y con perspectiva neoclásica, en algunos escritores jesuitas de México, Quito, Nueva Granada, el Río de la Plata y Chile; estos hombres obtuvieron puestos como profesores poco antes de 1767, y más tarde escribieron obras importantes en su exilio en Italia. Éste fue, por supuesto, un movimiento espontáneo: los jesuitas del Seminario de Nobles en Madrid y de la Universidad de Cervera ya habían asumido una mirada eclécticamente

'ilustrada' a principios del siglo XVIII (Casanovas, 1953). Después de 1767, la médula del currículum reorganizado incorporó por completo la orientación y los textos de estudio que estaban siendo recomendados en esos mismos años en las universidades, escuelas y conventos de España; fueron éstos los escritos que inspiraron a los reformadores más característicos en Hispanoamérica: Gamarra, Goicoechea, Caballero y Góngora, Pérez Calama, Espejo, Rodríguez de Mendoza, Funes, Maciel, José Agustín Caballero, entre otros.

Sin embargo, esta 'recepción' casi literal de los reformadores españoles tuvo una característica que limitaba su profundidad: era el hecho que en aquella época España no era la maestra de Europa, sino su discípula. El mismo Feijóo fue un agente importante de esta transmisión de cultura, como queda demostrado en la lista de sus fuentes extranjeras, la que ha sido confeccionada por Delpy (1936). Los currícula que siguieron los españoles como 'modelos' eran aquellos de Mabillon, Rollin y Fleury, los que constituían un resumen de la cultura francesa, particularmente de la cultura eclesiástica del siglo XVII; el *Traité des etudes monastiques* de Mabillon, fue uno de los libros más frecuentemente citados por Feijóo, y había sido traducido en Madrid a principios de siglo, en 1715. A estos libros se le debe agregar el *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, del portugués Luis Antonio Verney, decano de Evora, 'o Barbadinho' (1746, traducción al español en 1760), el que provocó una respuesta de los jesuitas españoles que fue leída en Hispanoamérica, siendo más frecuentemente citada en México. El fraile oratoriano Gomarra, quien modernizó el currículum de filosofía en Nueva España, usó ampliamente esta obra (González Casanova, 1948); el futuro líder revolucionario Miguel Hidalgo, cuando escribió en 1784 una obra corta auspiciada por Pérez Calama, *Sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*, basó sus ideas en aquellas de

Feijóo y del 'Barbadinho', casi copiando el título de la obra de este último. Además de los cambios en los currícula universitarios, circularon ampliamente por Hispanoamérica obras francesas, italianas y portuguesas que influyeron en la Ilustración española, como puede comprobarse, por ejemplo, si uno examina los contenidos de las bibliotecas en Chile y en la región del Río de la Plata en el período colonial; esto fue particularmente evidente respecto de obras de carácter enciclopédico o vulgarizador, tales como el *Spectacle de la nature* de Pluche, las obras sobre física del Abbé Nollet, las *Recreaciones filosóficas* de Almeida, y las *Memorias de Trévoux*, de los jesuitas. Los textos escolares de estudio en latín eran también habitualmente obras de filósofos extranjeros, de teólogos y de autores de derecho canónico y romano. La cultura eclesiástica dominante estaba representada, aparte de las Escrituras y de las obras de San Agustín y de Santo Tomás, principalmente por Bossuet, y en menor grado, por los otros oradores sagrados del siglo de Luis XIV, y por otros autores franceses e italianos. Aunque no en gran cantidad, estas bibliotecas incluían algunas de las grandes obras de los filósofos y científicos del siglo XVII, y también de los *philosophes* del siglo XVIII, aun cuando estos últimos generalmente corrían el riesgo de ser condenados por la Inquisición. La Ilustración hispanoamericana, como la española, considerando su carácter ecléctico y académico, requirió para su sustentación un volumen considerable de literatura contemporánea, debidamente traducida y adaptada. Las teorías extranjeras llegaban normalmente al público lector en forma de manuales de los cuales se habían eliminado los comentarios anticatólicos. Éste fue el caso, por ejemplo, de la *Historia del derecho natural y de gentes*, escrito por el profesor de esa materia en el Colegio Real de San Isidro en Madrid, Joaquín Marín y Mendoza; este libro sirvió como un texto estándar en la materia, constituyéndose en una de las obras más ampliamente leídas y estimadas por los juristas hacia fines de siglo, hasta la supresión de la cátedra como resultado de la

alarma provocada por el crecimiento de la propaganda revolucionaria. Los juristas holandeses y alemanes (Grocio, Pufendorf, Thomasio y Heinecio) contribuyeron, por lo tanto, al desarrollo de una nueva mentalidad entre los hombres de derecho, la que se diferencia de las teorías antiguas basadas en el derecho natural, en el derecho romano y en la escolástica, a pesar de los esfuerzos de Marín y Mendoza por lograr una síntesis de los dos sistemas.

Los sectores educados de Hispanoamérica se vieron obligados, por lo tanto, a abandonar su orientación exclusiva hacia el pensamiento hispánico, bajo la influencia de esta gran masa de literatura que, o estaba siendo traducida o servía como vehículo para la transmisión de cultura. España ya no era la portadora de un cuerpo universal de pensamiento, desarrollado a través de la Antigüedad Clásica y de la Edad Media, tiempos en que la misma España había hecho su parcial contribución, por ejemplo, a través de los teólogos y juristas. Por el contrario, en el siglo XVIII la situación cultural era bastante diferente de aquella que había prevalecido durante los dos siglos anteriores: España era para entonces la discípula de la ciencia y de la filosofía contemporáneas, y de las culturas nacionales en competencia. La reacción de Hispanoamérica frente a esta situación, por tanto, difirió de la de España. El resentimiento criollo encontró expresión en frases como aquella que Humboldt escuchó en México: "El cultivo del intelecto tiene un progreso más rápido en las colonias que en la Península". Los autores jesuitas hispanoamericanos, quienes publicaron obras apologéticas sobre sus lugares de origen en Italia, se contentaron en sus prólogos con unas pocas oraciones de alabanza a España, mientras que fueron elocuentes en sus elogios a la inteligencia criolla, así como describieron de modo idílico la naturaleza y las culturas precolombinas o las costumbres contemporáneas de los indígenas. *La historia antigua de México,* del fraile Clavígero, fue atacada por su compañero jesuita español Caballero, sobre la base de su

excesivo nacionalismo mexicano. Sólo un jesuita, originario de Guayaquil, llevó a cabo una defensa apologética de España y de Hispanoamérica al mismo tiempo, en una obra en que atacaba a Raynal (Batllori, 1953: 106; 1966: 581-582).

Por supuesto, este proceso de negación de España tuvo excepciones significativas. José Antonio Alzate, defendiéndose de la acusación de ser un mero imitador de modelos extranjeros, en un artículo publicado en la *Gaceta de México* el 28 de diciembre de 1772, sostuvo que él admiraba las glorias políticas y militares de España, y también a los humanistas, a los teólogos y místicos del siglo XVI —por ejemplo, Nebrija, los editores de la Biblia Complutense Políglota, Vives, García Matamoros, Melchor Cano, Soto, los españoles que tomaron parte en el Concilio de Trento, Arias Montano, Azpilcueta, etc.— y que sentía una admiración similar por la época de Felipe V, Feijóo y Carlos III. Esta afirmación de una admiración equilibrada por la cultura española —que fue, en todo caso, la respuesta a una acusación y no un acto espontáneo— es formulada en los mismos términos que habrían sido empleados por cualquier 'ilustrado' español, en su intento por obtener una síntesis entre la época contemporánea y el siglo XVI.

En todo caso, era más común en Hispanoamérica la aceptación no crítica de la 'modernidad', sin percepción alguna de la totalidad de la evolución espiritual que la había precedido; esta aceptación por tanto, fue comúnmente acompañada por un radicalismo utópico. El curso seguido por la Ilustración llevó a Hispanoamérica a mirar a España, culturalmente hablando, como una mera provincia y, por lo tanto, a tener poco respeto por el papel histórico que anteriormente había tenido España o por el valor de sus logros en la conquista y en la colonización. La condena de las atrocidades cometidas por los conquistadores comenzó a ser una materia frecuente en los escritos, en los que

se dedicaba espacio a la alabanza de las culturas indígenas, las que eran comparadas con aquellas de la Antigüedad Clásica; los autores negaban el carácter satánico de las religiones indígenas, una negación que ya había sido formulada por Las Casas en su *Apologética historia*. Las alabanzas al medio ambiente del Nuevo Mundo, escritas en refutación a sus denigraciones, fue otro importante propósito de los escritos de la Ilustración hispanoamericana (Zavala, 1949; Villoro, 1950; y muy especialmente, Gerbi, 1960). Los más doctos y moderados de los jesuitas exiliados adoptaron una posición interesante al respecto. Arnoldsson (1960: 33-37) ha hecho notar que Clavígero, Cavo y Molina no tomaron de modo alguno una actitud constantemente antiespañola, y que mostraron un gran aprecio por los fundadores de naciones, como Cortés y Valdivia: en sus escritos, estos caudillos están tratados, junto a los indígenas, dentro de un coro de alabanzas a sus respectivas naciones. Sin embargo, esos autores muestran una mucho mayor estima por las grandes culturas indígenas en el caso de algunas naciones, y en el caso de otras, admiración por la bravura militar de los indígenas hostiles, debido a su contribución al sentido de nacionalidad. Clavígero usa el término mexicanos para los aztecas y lo hace igualmente para los habitantes contemporáneos de aquel país; y para Molina, las palabras chilenos y araucanos son sinónimos; este uso implica una revolución en la comprensión de la historia, aun cuando esto nunca se dijera explícitamente.

Durante los siglos XVI y XVII, los criollos habían disfrutado de un sentimiento de seguridad cultural en el ambiente creado por las ideas hispánicas y por las formas de las épocas del Renacimiento y del Barroco; la literatura, el arte, el pensamiento y las manifestaciones evidentes de sentimientos religiosos dan testimonio de esta situación. La aristocracia se jactaba de ser descendiente de los conquistadores. Sin embargo, el cisma ideológico que tuvo lugar en la España del siglo XVIII produjo naturalmente

efectos que no somos capaces de analizar con el debido detalle, puesto que en su mayor parte pertenecen a la categoría de las cosas que se callaron. Las bases teóricas del Estado, originalmente establecidas en el siglo XVI, fueron olvidadas; dejaron de formar parte de la conciencia colectiva. Ni la Edad Media española ni la Edad de Oro fueron consideradas de valor alguno en sí mismas por los 'ilustrados' hispanoamericanos (con excepción de algunos testimonios aislados como el de Alzate), por lo que en este aspecto diferían de los 'ilustrados' españoles. Los restos de las antiguas estructuras sobrevivieron en la sociedad, pero dejaron de ser valores justificados por conceptos teóricos. Por cierto es significativo, aun cuando fue un caso excepcional, el hecho de que el agitador peruano y ex jesuita Juan Pablo Viscardo, sintiese alguna solidaridad con los conquistadores y en contra del absolutismo de los monarcas del siglo XVI. También es significativo que el fraile Servando Teresa de Mier, en el libro XIV de su *Historia de la revolución de Nueva España* (1813) y en otros escritos publicados posteriormente, haya elaborado su teoría de una Magna Carta de las Indias, derivada de un "pacto de los conquistadores" formalizado entre la Corona y sus comandantes militares, la que alrededor de 1550 habría sido, por así llamarla, una Constitución, un baluarte tanto de los españoles como de los indígenas; más tarde, sin embargo, ella habría sido violada por las fuerzas del despotismo (Góngora, 1965). Esta interpretación, fundamentalmente tradicionalista y prohispánica, fue utilizada para justificar las rebeliones que se estaban desatando en aquella época en América, y resultó análoga a las ideas del último Jovellanos y de Martínez Marina, por quienes fue probablemente influenciada. En todo caso, Mier era demasiado inconsistente para que sus teorías fuesen consideradas seriamente: incluso en los últimos volúmenes de aquella misma *Historia,* las diatribas antiespañolas llegan a un nivel de virulencia demasiado marcado como para que él fuese clasificado como un 'revolucionario tradicionalista', en este sen-

tido del término. Su posición proindígena logró mantenerse de forma mucho más consistente. Consideradas en su totalidad, la homogeneidad de los currícula universitarios y de las otras formas de divulgación de la Ilustración, en España y en Hispanoamérica, pueden parecer superficiales; pero por debajo de la superficie había un creciente distanciamiento de las dos esferas culturales. Un proceso similar parece haber tenido lugar en el caso de la unificación administrativa y en el de otras medidas resultantes de los proyectos de los escritores mercantilistas y de José de Gálvez. Los mismos planes, desarrollados hasta sus detalles —por ejemplo, los de Campomanes y Floridablanca o el atribuido al conde de Aranda— son una señal de que los políticos más sutiles se percataban de que la unidad imperial realmente no existía. A fines del siglo, según Humboldt, se podía escuchar la frase, "yo no soy español, soy americano". Los conflictos de intereses étnicos y regionales, que son una característica de todo imperio y que existían ya en el siglo XVI (con todas sus rebeliones y conspiraciones) se exacerbaron hacia fines del siglo XVIII. La Ilustración, al rechazar expresamente la concepción del mundo sobre la cual la monarquía católica se había apoyado en ambos continentes, provocó inevitablemente un incremento cualitativo de los cismas previos; y no fue posible recrear un sentido de unidad sobre una nueva base, la de una comunidad de intereses implícita en un 'pacto colonial', o aquélla fundada en meros vínculos étnicos y lingüísticos.

La Ilustración también provocó en la sociedad hispanoamericana un cisma entre los estratos educados en una atmósfera de recepción de la 'modernidad' y los estratos populares, en el correcto sentido de este último término, o sea, todos aquellos sectores cuyo desarrollo histórico se derivaba de un pasado indígena o de la amalgama hispano-indígena del siglo XVI. El proceso de repulsión y atracción que tuvo lugar entre lo 'ilustrado' y 'lo popular' —y que sería descrito con tanta sutileza

por Domingo Faustino Sarmiento— constituiría una de las tramas más importantes de la historia del siglo XIX.

Incluso más, la Ilustración llevó en España, como lo había hecho en Hispanoamérica, a un cisma doctrinario dentro de las clases educadas y de los estratos socialmente dominantes, con respecto al contenido y a la rapidez del proceso de recepción de la 'modernidad'. Menéndez y Pelayo ha recogido los nombres de los opositores al enciclopedismo en España; entre ellos estaban un autor intelectualmente sutil, Forner, el converso peruano Olavide y, sobre todo, Jovellanos, quien gradualmente tomó esta posición desde la década de 1790 en adelante. En Hispanoamérica la controversia ya había comenzado alrededor de 1760, cuando Rousseau, Feijóo y la filosofía moderna en general, fueron atacados por algunos autores que han sido estudiados por González Casanova (1948), quien les ha aplicado el polémico término de "misoneístas" (antiinnovadores). El más importante de ellos fue, sin duda, el bibliógrafo Juan José Eguiara, quien sutilmente señaló que un "cambio en la filosofía introduce imperceptiblemente cambios en la teología". La expulsión de los jesuitas en 1767 —lo irónico de esta situación estaba en que ésta era la orden que en aquella época hacía los mayores esfuerzos por recibir las corrientes de la Ilustración— constituyó, como lo ha hecho notar Mörner (1963: 3), no sólo un acontecimiento histórico, sino también materia para numerosos mitos forjados por las víctimas y por sus adversarios. La expulsión de la orden que más efectivamente encarnaba el espíritu de la expansión católica, de la contrarreforma y de la misión mundial —o sea, los objetivos más prominentes de la monarquía católica de la época barroca— pareció, por supuesto, profundamente simbólica. Desafortunadamente, la mayor parte de la investigación en esta materia se ha concentrado en el curso pragmático de las causas y efectos inmediatos, más que en el significado de la expulsión desde un punto de vista histórico

de largo plazo. En todo caso, esta decisión real provocó, en el corto plazo, una división de opiniones entre los clérigos, diferencia que se hizo más pronunciada sólo en las siguientes décadas. La lucha en favor o en contra de la 'Ilustración', en su amplia aceptación de la modernización, determinaría a principios del siglo XIX las posturas conservadoras y liberales entre los criollos políticamente conscientes del período de la Independencia y, más adelante, en las nuevas repúblicas nacionales. En algunas oportunidades estos conflictos asumieron el carácter, como sucedió en España, de verdaderas guerras de religión. Muy a menudo, el partido opositor a la Ilustración no se dedicaría sólo a rechazar la modernidad por su contradicción con la tradición, sino que buscaría otros apoyos culturales e ideológicos, ofrecidos por las corrientes políticas contemporáneas de Europa (por ejemplo, el tradicionalismo francés, desde 1820 en adelante); por tanto ambos extremos, a pesar de su enemistad ideológica, fueron habitualmente inspirados por conceptos europeos contemporáneos.

Reformas en el currículum académico

Las universidades habían sido fundadas en las Indias con el fin específico de preparar sacerdotes para las misiones, canónigos para las catedrales, abogados para alegar en las audiencias y a uno que otro doctor en medicina: en síntesis, servidores de la Iglesia y del Estado. Las ciudades más grandes aspiraban a ser sedes de las universidades, porque esto satisfacía su orgullo cívico y les proporcionaba una población estudiantil. Los grados académicos de bachiller, licenciado, doctor y maestro eran la cualificación para los puestos eclesiásticos y judiciales que los criollos encontraban atractivos; por tanto, las exigencias criollas de una mayor cuota de cargos y beneficios estaban siempre relacionadas con la cualificación académica de los peticionarios. Más aun, la universidad reforzaba el concepto urbaniza-

dor, lo que era un tema central en el sistema español. Un defensor de la Universidad de San Marcos en Lima diría en 1620, que cuando los estudiantes iban a la ciudad de Lima

> se despiertan y empiezan a desarrollarse, escapando del confinamiento y de la estrechez de sus pueblos, y al enseñárseles a hablar bien, urbanidad y buenos modales, y al ser destetados y hacerles olvidar los hábitos de conversación y tono de voz de los indígenas, entre quienes aquéllos de mejor clase habían sido educados (citado en Eguiguren, 1940-1949, II, 83 y ss.).

Las universidades hispanoamericanas también gozaban, a veces, de un papel arbitral similar al de las universidades en la alta Edad Media: el arzobispo Zumárraga pidió la fundación de una universidad en la Ciudad de México, con el fin de beneficiarse de su opinión en cuestiones concernientes a los indígenas: "Cada día surgen nuevos problemas, y no hay ninguna universidad de hombres de letras para consultar, y las que existen en estos territorios están muy distantes, por lo que antes de que podamos recibir su información, ya hemos cometido errores en nuestro comportamiento" (citado en Ajo, 1957, II, 159).

No es necesario, para los propósitos de este estudio, trazar la historia de cada una de estas fundaciones académicas, desde Santo Domingo, México y Lima en el siglo XVI, hasta las numerosas universidades y colegios que deben su fundación, en gran medida, a la iniciativa de las órdenes religiosas (especialmente a los dominicos y los jesuitas), y que nacieron a lo largo de todo el continente durante los siglos XVII y XVIII, además de las nuevas universidades sujetas al real patronato (véase Medina, 1905, 1928; Eguiguren, 1940, 1949; Lanning, 1955; Leal, 1963; Konetzke, 1968; Salazar, 1946; y otros). Las universidades sometidas al Real Patronato tenían un sistema corporativo de gobierno y autonomía jurisdiccional, como las de la Edad Media. El rector tenía poder para conocer las faltas menores cometidas dentro de los límites universitarios, y para decidir sobre asuntos relacionados

con estudios y problemas disciplinarios; en caso de faltas graves sus poderes se limitaban a una investigación preliminar y a entregar a los reos a la justicia ordinaria. El claustro (de doctores) y los estudiantes tomaban parte en la designación de los rectores, de los miembros del consejo y de los profesores. En las universidades pontificias, que funcionaban en las casas de las órdenes religiosas, la institución respectiva gozaba de mayor autoridad en los nombramientos y la jurisdicción del claustro era más limitada. Los colegios, particularmente los convictorios dirigidos por los jesuitas, eran instituciones que tenían sólo unas pocas docenas de estudiantes, pertenecientes a los hijos de la aristocracia local; llegaron a ser los centros de educación por excelencia, en los que no sólo el currículum, sino todo el ritmo de la vida estudiantil adquiría un carácter distintivo.

Ya se ha puesto énfasis en que el contenido del currículum era fundamentalmente el plan de estudios medieval, con algunas modificaciones introducidas en el siglo XVI. Las 'facultades menores' o cursos de estudios generales consistían en gramática latina, de acuerdo con los métodos de Nebrija y Vives, seguida por un curso en tres años de filosofía aristotélica, con un énfasis en lógica. Al completar el curso, los estudiantes se distribuían entre las 'facultades mayores', teología, derecho y medicina. En la primera de ellas los alumnos se imbuían en las enseñanzas de grandes hombres de la Iglesia de las distintas órdenes —Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto y Suárez— usando habitualmente las *Sentencias* de Pedro Lombardo como texto de estudio. Las Escrituras recibían mucha menor atención que la escolástica en el curso de teología. En el ramo de derecho romano, los estudiantes leían las *Instituta* y ciertos capítulos de las *Pandectas* o del "Código de Justiniano"; y en el de derecho canónico, las Decretales papales. La educación médica se basaba principalmente en Galeno; pero esta facultad era la de menor renombre y la de menor asistencia, incluso en las grandes

universidades de las capitales de los virreinatos, hasta que en los siglos XVII y XVIII estos estudios fueron mejorados y diversificados. Las primeras proposiciones con vistas a una universidad en un territorio misionero dieron lugar a un proyecto que denotaba una cierta influencia erasmiana, en el que la enseñanza de la lógica y de la teología debería ser purgada de sutilezas y de las disputas de los eruditos, y en la que deberían haber buenas cátedras de Sagradas Escrituras (Bataillon, 1952, hace una descripción de un proyecto para Guatemala). Pero los intereses adquiridos por la escolástica basada en la lógica tradicional, frustraron fácilmente este cambio de orientación. La lectura de los textos de estudio era complementada a lo largo del curso con frecuentes ejercicios de lógica y dialéctica, los que eran una característica básica de la vida universitaria y constituían, además, una parte esencial en las ceremonias de graduación y en el procedimiento de nombramiento para las cátedras. En todo caso, del proyecto misionero original quedó el plan para la creación de cátedras en las 'lenguas generales', o sea, náhuatl y quechua, en Ciudad de México y en Lima, respectivamente.

El informe de una visita oficial a San Marcos en Lima en 1581-1582 arroja luz acerca del verdadero carácter de las clases mismas. Los profesores de derecho, según un estudiante, "exponían su caso en latín y luego, después de hacer algunos comentarios, sacaban conclusiones del texto y habitualmente gastaban su tiempo en disputas doctorales [...]" (Eguiguren, 1940-1949, II, 83 y ss.). Leían en latín, pero ocasionalmente citaban algunos ejemplos en castellano.

En los cursos de lógica, dialéctica, física, cielo y tierra, generación y corrupción, el alma y la metafísica —o sea, todo el cuerpo de la filosofía aristotélica que daba forma al programa de estudios de la Facultad de Artes— la enseñanza se basaba en textos impresos que habían logrado una gran circulación, como

los del agustino Alonso de Veracruz y del jesuita Antonio Rubio, quienes tenían cátedras en la Ciudad de México (Gallegos Rocafull, 1951). Sin embargo, en teología los profesores preferían un sistema de dictado, con el fin de darles un apoyo permanente a sus propias opiniones o a las de una determinada escuela de pensamiento respecto de materias controvertidas (la gracia, la *scientia media* y el libre albedrío, por ejemplo).

El latín nunca fue una lengua coloquial, pero era utilizado como medio de instrucción académica, y en provincias como Nueva Granada consiguió un cierto grado de excelencia retórica (Rivas Sacconi, 1949). Los profesores jesuitas habitualmente incluían cursos de retórica y poética, y auspiciaban obras de teatro en verso latino sobre materias de la antigüedad o sobre las vidas de los santos, métodos pensados para formar a los alumnos en los conceptos estéticos e ideales jesuitas.

Las universidades hispanoamericanas del siglo XVII, a pesar de su fuerte vinculación con el formalismo y las 'sutilezas' dialécticas, recibieron sin embargo algunas influencias innovadoras, las cuales casi con toda seguridad emanaron de la 'Realia' que predominaba en el Colegio Imperial de Madrid, una institución independiente de las universidades y organizada para la educación de los nobles (Góngora, 1959). En las dos grandes universidades de las capitales de los virreinatos se fundaron las cátedras de metodología médica, anatomía y cirugía; en los mismos centros de enseñanza se habían establecido cátedras de matemáticas, orientadas principalmente hacia la cosmografía. Los dos famosos titulares de estas cátedras en Ciudad de México y Lima, Sigüenza y Góngora y Pedro de Peralta, eran también expertos en fortificaciones (Leonard, 1933, 1959). Todavía no existen investigaciones suficientemente detalladas sobre las características de la educación escolástica española en el siglo XVII, y según Ceñal (1961), la del XVIII era inferior a la del

siglo anterior. Las nuevas posibilidades intelectuales abiertas por el pensamiento de Suárez, lo que causó que su filosofía fuese ampliamente recibida en Alemania, parecen no haber sido percibidas en Hispanoamérica.

Este tipo de universidad, orientada directamente a la enseñanza profesional, que formaba personas pero que estaba prisionera del formalismo, fue sometida a un proceso de críticas agrias y, en oportunidades, crudas (como por ejemplo en los ataques a Aristóteles), cuyo sentido general ya ha sido descrito más arriba. Los convictorios jesuitas, que fueron rebautizados convictorios de San Carlos, y las nuevas universidades reales, que en algunos casos reemplazaron a aquellas fundadas por las órdenes religiosas, fueron los medios más importantes de las reformas. Sus impulsores eran habitualmente eclesiásticos: José Celestino Mutis, quien defendió la teoría de Copérnico en Bogotá en 1774; el fraile oratoriano Gamarra en la Ciudad de México; el franciscano Goicoechea en Guatemala; José Antonio Caballero en Cuba; el virrey-arzobispo Caballero y Góngora en Nueva Granada; el obispo Pérez Calama en Quito; Toribio Rodríguez de Mendoza y el fraile de la Buena Muerte Isidoro Celis en Lima; el canónigo Maciel en Buenos Aires; y el deán Funes en Córdoba; y en todas partes, hasta 1767, los jesuitas 'modernizadores'. En algunos casos eran abogados, como Juan Egaña, un peruano que estableció en Chile la enseñanza de la historia de la literatura (en el sentido en que Juan Andrés ha usado el término, es decir, la historia de las ideas). Ocasionalmente eran miembros de las audiencias: Villaurrutia en Guatemala, Moreno y Escandón en Bogotá, Cerdán y Pontero, y Rezabal y Ugarte en Lima, etc. Había algunos doctores en medicina, como Esparragosa en Guatemala y Unanue en Lima. Especialmente notable fue el mestizo Eugenio Espejo, un médico, quien en su *Nuevo Luciano de Quito* copió los planes de Vemey para la reforma que se estaba llevando al currículum académico. Los centros de

estudios eclesiásticos —tanto los seminarios como los noviciados— eran canales habituales de la Ilustración; además de sus disciplinas académicas propias, enseñaban derecho, matemáticas, física experimental y medicina. Por cierto, no todos los colegios y universidades eclesiásticas aceptaban estas innovaciones, pero la circulación de textos de estudio impresos en España reemplazó gradualmente el sistema de dictado y, en el largo plazo, fomentó la uniformidad de los estudios.

La Ilustración fue traída a Hispanoamérica por los funcionarios y los eclesiásticos españoles, con los cuales se asociaban los criollos; el entusiasmo por el pensamiento 'ilustrado' cruzó las divisiones de los orígenes étnicos. La Ilustración llevó a la abolición del latín como la lengua de la instrucción académica, dejándolo sólo como un curso universitario más. Se introdujo el estudio del castellano, ramo que se ampliaría durante el siglo XIX.

En las facultades de artes, el pensamiento aristotélico fue reemplazado por el eclecticismo ('filosofía electiva'), la cual era en todo sentido la historia de la filosofía. La física aristotélica fue reemplazada por la física moderna y por la cosmografía. Los textos españoles de Tosca y Bails se usaban en los cursos avanzados de matemáticas.

En las facultades de teología, la enseñanza de las Escrituras, que había descendido a un nivel muy bajo en el período colonial, recibió una mayor importancia, y los cursos de teología escolástica se basaron en textos de estudio de autores tomistas o escotistas; el pensamiento de Suárez fue eliminado del currículum. En la teología moral, la ofensiva antijesuita llegó incluso a mayores manifestaciones con la introducción obligatoria de textos de estudio de una teología moral mucho más rigurosa, especialmente los de la escuela probabilista.

El Estado nacional, que fomentó las lenguas vernáculas, insistió también en el estudio sistemático de la ley nacional (tanto española como hispanoamericana), cuyo conocimiento había sido adquirido previamente sólo a través de la práctica. El derecho romano, que tradicionalmente había sido concebido como la 'disciplina' formativa por excelencia, fue relegado a una función puramente propedéutica. La Ilustración abandonó casi enteramente la idea de una 'formación' humanista del estudiante en todas las materias, y buscó, en cambio, impartir un conocimiento enciclopédico del mundo natural.

El derecho canónico en los estudios universitarios fue orientado hacia las doctrinas galicanistas de un énfasis crecientemente regalista. Más aun, las recién fundadas cátedras de derecho natural y de *Jus Gentium* fueron los vehículos de una enseñanza moderadamente absolutista derivada de los principios ius-naturalistas, de acuerdo con el pensamiento de Pufendorf, Wolf y Heinecio, y a través de Marín y Mendoza, cuyos textos de estudio influyeron incluso en la generación que llevó a cabo la lucha por la independencia (Zorraquín Becú, 1962); esta cátedra, sin embargo, debe haber sido el vehículo para la propagación de ideas políticamente peligrosas, porque fue suprimida en los años siguientes a la Revolución Francesa. La enseñanza de la medicina también incorporó los nuevos descubrimientos científicos (Lanning, 1956).

No hay necesidad de enfrascarse aquí en un estudio monográfico de este proceso de renovación, que ya ha sido analizado con gran detalle, al menos con relación al campo de la filosofía (Parra, 1934; Gaos, 1945; García Bacca, 1956; Furlong, 1952; B. Navarro, 1948; Zuretti, 1947; Lamadrid, 1955; Pueyrredón, 1953; Hanisch, 1962-1963; y otros).

Además de las universidades y de los colegios, aparecieron hacia fines del siglo los 'colegios patrióticos', fundados habitualmente por una 'sociedad económica de amigos del país'. La Sociedad Vasca, un círculo de discusión compuesto por jóvenes nobles influenciados por las ideas francesas, fue el primer ejemplo de un tipo de organización que surgió en un gran número de capitales hispanoamericanas desde la década de 1780 en adelante (Shafer, 1958). Eran centros de propagación de la Ilustración, formados por grupos de hombres distinguidos que apoyaban estas nuevas ideas no solamente como teorías académicas, sino también como la encarnación de las aspiraciones cívicas de hombres adultos e importantes en la sociedad. La Sociedad Vasca había inspirado la fundación de dos tipos de instituciones educacionales: los seminarios para jóvenes nobles, como el de Vergara, y las 'escuelas patrióticas' para la instrucción de artesanos, en la línea de lo sugerido por Campomanes en su *Educación popular.* En ambos tipos de instituciones, la enseñanza estaba orientada hacia las ciencias 'útiles' y hacia el tipo de educación realista que la burguesía europea estaba pidiendo en ese momento.

En Hispanoamérica, algunas sociedades fomentaban la fundación de escuelas básicas para los indígenas, como en Guatemala; sin embargo, esta instrucción básica era combinada habitualmente con idiomas, matemáticas y habilidades técnicas. La Escuela Patriótica de Veracruz, en 1787, enseñaba doctrina cristiana, gramática castellana y francesa, historia, geografía, aritmética, caligrafía, dibujo y música. Las clases de dibujo tenían por objetivo el adiestramiento de diseñadores mecánicos y arquitectónicos. En Chile, donde la Academia de San Luis fundada por Manuel de Salas era mantenida por el consulado, puesto que no había una sociedad económica, la educación consistía en la lectura y escritura, gramática, aritmética, geometría y dibujo. En La Habana se enseñaba botánica y química, debido al

interés que manifestaba la industria de la caña de azúcar; hubo intentos de fundar un jardín botánico, a imitación de aquel de Ciudad de México, el que era dirigido por el naturalista Mociño. Otras medidas educacionales de esta naturaleza incluían —a pesar que en este caso no estaban auspiciadas por sociedad económica alguna, sino por las instituciones y tribunales mineros— la Escuela de Minas de la Ciudad de México, que ya ha sido mencionada. Su director era Fausto de Elhuyar, quien había estudiado en la famosa Escuela de Freiberg, gracias a una beca del gobierno español. De esta manera, independientemente de las universidades, se estableció una educación primaria elemental y técnica. El concepto tradicional español, basado en la escolástica y en el humanismo, había concebido una educación "desde la universidad hacia abajo", en virtud de su concepción orgánica de la participación del hombre en la sociedad, dejando el problema de la educación técnica a los mismos artesanos o a la vida diaria. En todo caso, la Ilustración europea se basaba en una perspectiva mucho más empírica y utilitaria.

Las sociedades económicas y los periódicos auspiciados por ellas, o que tenían vínculos estrechos con el espíritu que los inspiraba, llegaron a ser en las dos últimas décadas del período colonial los difusores de una Ilustración que estaba más europeizada que aquella de la generación de 1760 o 1770. El uso de palabras tales como 'patriotismo', 'humanidad' y 'felicidad' en las constituciones de la sociedad fundada en Perú en 1792 y en los discursos de su primer presidente, Baquíjano —palabras que fueron, incluso, frecuentes en los escritos intelectuales de la época— es testigo de una influencia más directa de la literatura del siglo XVIII. Hacia 1808 su vocabulario se presentaba ya más abiertamente inspirado por el pensamiento de Rousseau o por las ideas revolucionarias de Francia. El naturalista Francisco José de Caldas, un discípulo de Mutis, al escribir en el *Semanario de Nueva Granada* de febrero de 1808 un artículo titulado

"Discurso sobre educación", además de formular un plan para las 'escuelas patrióticas', planteó un sistema de educación común, igualitario y uniforme capaz de regenerar su país de acuerdo con el modelo de las repúblicas de la antigüedad. Aspiraciones similares fueron defendidas por Juan Egaña en Chile en 1811 (Góngora, 1964); estaba profundamente influenciado por sus lecturas de Mably, Rousseau, Filangieri, y autores como Daunou y Condorcet, quienes habían influido en las leyes de la Revolución Francesa con relación a la educación. El espíritu idealista y revolucionario del neoclasicismo llegó a ser predominante en la generación de los contemporáneos de la Independencia, y los inclinó a tener una enraizada creencia en la educación 'nacional' y 'filosófica', la que debería estar imbuida del espíritu republicano. El eclecticismo moderado de la Ilustración española, que había fomentado un proceso de recepción de las influencias 'modernizadoras', ahora cedía terreno de acuerdo con sus propios principios, a la aceptación de una nueva 'modernidad'.

El galicanismo y la Ilustración católica

La época de la Ilustración y del despotismo ilustrado coincidió en España con el punto más alto del galicanismo y de la Ilustración católica, los cuales implicaron una transformación significativa de la cultura eclesiástica española, acompañada de serias crisis internas; estos cambios eclesiásticos estaban, por supuesto, estrechamente vinculados a los movimientos análogos en la cultura secular.

Un aspecto del galicanismo, y aquel que fue de mayor interés para el Estado, era la doctrina del derecho divino de los reyes. Las teorías medievales, como ha sido señalado más arriba, se basaban en las ideas políticas de Aristóteles y en su énfasis en la importancia de la comunidad política o 'república' para la trans-

misión del poder monárquico. Para los regalistas del siglo XVII, como Salgado, González de Salcedo y Solórzano, el poder se derivaba directamente de Dios, "a pesar que estos mismos Príncipes y Monarcas llegaban a la culminación de su poder a través de los hombres y de sus instituciones" (Solórzano, *De Indiarum Jure*, 1, II, 3-4). Pero fue sobre todo el jurista de Zaragoza, quien llegó a ser un importante oficial real en el Virreinato del Perú, Juan Luis López, contemporáneo de Bossuet, quien desarrolló completamente, y como una tesis polémica, la idea del origen divino inmediato del poder real, basando su argumento en los pasajes bíblicos que sostienen que "todo poder proviene de Dios", y en textos de los padres de la Iglesia. Los fundamentos filosóficos del argumento en términos escolásticos, y las bases legales derivadas del derecho romano, debían ceder el lugar preeminente, en opinión de López, a los textos bíblicos. Su tesis fue formulada en el curso de las largas polémicas entre el virrey de la Plata y el arzobispo de Lima y otros obispos, las que surgían de las habituales controversias concernientes a la inmunidad de los edificios eclesiásticos. Habiendo formulado esta teoría, López no dudó en sacar de ella conclusiones favorables al poder de la Corona. Los reyes son completamente independientes en asuntos temporales y no reconocen poder superior alguno en esta esfera. Incluso más, en virtud de las resoluciones de los antiguos concilios visigóticos, son los protectores del culto divino y los custodios de la disciplina canónica. El regalismo de este nuevo tipo galicano, continuó desarrollando su argumentación sobre estas bases a lo largo del siglo XVIII. Como lo ha señalado Leturia (1926), la totalidad de los poderes específicos que el rey ya poseía en materias de disciplina canónica en América en virtud del patronato, o por el 'vicariato' que se le había atribuido por una serie de autores, eran tan amplios, quizás incluso más amplios que los poderes que sobre la Iglesia galicana ejercía el rey de Francia. El objetivo de los juristas galicanos de la primera mitad del siglo XVIII fue, más bien, encontrar una justificación teó-

rica para estos poderes en la autoridad intrínseca de los reyes en virtud de su calidad de 'protectores' de la Iglesia: ya no querían basar estos poderes en las concesiones papales, como los juristas españoles sin excepción lo habían hecho anteriormente. Macanaz, Álvarez de Abreu, el culto jesuita Burriel, Ribadeneyra, Campomanes, el jesuita exiliado Juan Francisco Masdeu y otros, hicieron todos sucesivas contribuciones al desarrollo de esta teoría. En 1753, el rey adquirió exitosamente los derechos de patronato sobre todas las iglesias en España —los mismos derechos que ya poseía respecto de Granada y de las Indias— y, con esta medida, quedó satisfecha buena parte de las aspiraciones específicas del regalismo en España. Sin embargo, de mayor importancia aún que estos factores fue la expansión y el desarrollo de una teoría que se había originado en Francia y que en todas partes, ya fuese por su imitación o a consecuencia de una reacción en su contra, produjo el efecto de exacerbar los sentimientos nacionalistas (como lo ha observado Hazard). El nacionalismo del siglo XVIII —el fenómeno que Menéndez y Pelayo llamó, en el caso de España, 'hispanismo'— tuvo un fundamento galicano. Y, como en el caso de Francia, los juristas y los eclesiásticos que apoyaron esta nueva teoría, usaron fuentes bíblicas e históricas para magnificar el poder real, que era la médula de los sentimientos de nacionalidad y, por implicación, antiuniversalista y antiromano.

Es fácil entender cómo la expulsión de los jesuitas, en la medida en que un solo acontecimiento histórico simboliza un considerable quiebre espiritual con el pasado, desató una ofensiva en contra del ultramontanismo papal (al cual los jesuitas, aparte de ciertas excepciones significativas que mencionamos más arriba, habían apoyado), y produjo el efecto de que la doctrina galicana, en sus varias manifestaciones, recibiera aprobación oficial. La Compañía de Jesús fue acusada de haber defendido el tiranicidio y, en consecuencia, las teorías políticas que po-

drían servir para justificar dicho acto. Tales teorías podían ser o la doctrina de la soberanía popular o la del poder indirecto del papa en los asuntos temporales. La actitud de los jesuitas en la época de la Liga Católica en Francia, alrededor de 1590, y en los escritos de Bellarmino y de Juan de Mariana, podía ser usada como una prueba remota de la veracidad de estas acusaciones; la evidencia más inmediata surgía de la supuesta participación de los jesuitas en la conspiración de 1759 en contra del rey de Portugal. Una consecuencia de lo anterior fue la interminable serie de escritos oficiales y doctrinarios en defensa del derecho divino de los reyes, publicados desde 1767 en adelante. En Hispanoamérica, esta propaganda se intensificó después de las insurrecciones de Túpac Amaru y de los comuneros de Nueva Granada, en 1780-1781. Se debe mencionar el *Catecismo Real* (1786), del obispo de Córdoba, José A. de San Alberto, y la *Breve cartilla Real* (1796), de Lázaro de Ribera, gobernador del Paraguay. Ambas obras explican, en forma de preguntas y respuestas, la teoría del origen divino del poder de los reyes: no existe apelación a sus normas, su poder es indivisible y no puede ser compartido con el pueblo, no hay posibilidad legal de resistencia, hay una obligación moral (no meramente física) de pagar tributos y de denunciar conspiraciones, etc. Sin embargo, todo esto no era un elogio de la tiranía: el rey debe actuar de acuerdo con la justicia y proteger a los pobres, decía san Alberto; el poder del rey es sagrado, paternal y absoluto, pero sujeto a la razón, de acuerdo con Ribera. Para la Ilustración española no había incompatibilidad entre las palabras 'absoluto' y 'racional'. En todo caso, Ribera explícitamente afirma que, a pesar que el rey está sujeto a ciertas normas, su fracaso en la observancia de ellas no da a los súbditos el derecho de rebelión (Furlong, 1954). Se pueden encontrar ideas similares en tesis académicas, en documentos de circulación interna entre los miembros de órdenes religiosas y, en una fecha posterior durante la lucha por la independencia, en disposiciones promulgadas

por los obispos e inquisidores en contra de los patriotas. La gran fuente doctrinal del derecho divino era, en aquella época, Bossuet, de quien especialmente se usaba su 'defensa' de los *Cuatro artículos de la Iglesia galicana* publicada en 1682 (Góngora, 1957; 1969: 53).

Es sorprendente, sin embargo, que el despotismo ilustrado, tal como era concebido, por ejemplo por Campomanes —y él era su más brillante expositor— haya aceptado las teorías basadas en el derecho natural y una versión moderada del contrato social, como había sido desarrollada por Pufendorf, así como la doctrina del derecho divino de los reyes. La idea de que los pueblos tienen el derecho de levantarse en contra de aquellos que los gobiernan es sacrílega, puesto que significa someter a los ungidos por el Señor al juicio de los individuos particulares; y tales teorías se habían convertido en dogmas desde los tiempos de Mariana, sostenía el poderoso fiscal, con ocasión del juicio del obispo de Cuenca en 1767. "El genio de la soberanía" escribió en *El juicio imparcial*, "es escrupuloso; no comparte su poder supremo en este mundo, ni debería permitir ningún acto exterior dentro del Reino que no examine ni sancione". Las ideas de Campomanes eran, por lo tanto, contrarias a la soberanía popular y al poder papal, ya que refuerzan categóricamente el derecho divino de los reyes, a pesar que esto no le impidió promover, en el currículum del Colegio de San Isidoro, la enseñanza del contrato social de acuerdo con las teorías modernas derivadas del derecho natural. En opinión de Krebs (1960: 91-96), Campomanes hizo uso, sobre una base pragmática, de una u otra posición teórica según lo aconsejaban las necesidades del momento. Sánchez Agesta (1953) y Ricard (1957) consideran que casi todos los españoles de la Ilustración tenían una especie de actitud esotérica (aunque racionalista), un cierto cuidado en el uso de los medios de propagación de sus ideas, motivado por el miedo de que estos planteamientos pu-

diesen ser objeto de abuso por 'los ignorantes'. Cuando es analizado desde este punto de vista el derecho divino de los reyes, parece una buena teoría su adopción oficial, y el derecho natural, una doctrina más apropiada para propósitos de estudio. Esto explicaría por qué en Hispanoamérica fueron precisamente los reformadores 'ilustrados', como Pérez Calama, Maciel, Rezabal y Ugarte, Moxó, Abad y Queipo quienes propagaron los fundamentos bíblicos de la doctrina del derecho divino de los reyes, la que fue adoptada como la doctrina oficial del Estado.

¿Eran de hecho los jesuitas, expulsados en 1767, defensores militantes en aquella época del contrato social y del derecho de rebelión, basando sus argumentos en Mariana y en Suárez? Ésta ha sido la posición de Giménez Fernández (1946) y de Furlong; en la opinión del autor, estos autores no tienen suficientes pruebas documentales y caen en muchas suposiciones y conjeturas. Según ellos, el problema del origen del poder, que era un tema muy controvertido durante el siglo XVI, fue la doctrina aceptada durante los siglos XVII y XVIII. El autor considera que lo que de hecho sucedió fue el proceso inverso: en los eclesiásticos que escribían en Italia, como el ex jesuita Hervás y Panduro o el sacerdote secular Nicolo Spedalieri (autor de *¡Diritti dell'Uomo,* 1791), hubo un resurgimiento, y una aplicación a cuestiones contemporáneas, de doctrinas escolásticas del contrato social a fines del siglo XVIII. Con el fin de oponerse al despotismo ilustrado del tipo representado por el emperador José II, o quizás para proveerse de armas adecuadas para enfrentar a las de sus adversarios de la Revolución Francesa, estos autores revivieron las teorías medievales del pacto social y del derecho de rebelión, a pesar que ellos pusieron énfasis, como un presupuesto básico, en la fundación natural y orgánica de la sociedad política, de acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Más aún, hicieron un uso mayor de la autoridad (inexpugnable) de este último

por sobre la de Suárez, cuyo nombre había sido tabú desde la disolución de la compañía. Llegaron por lo tanto a una posición neogüelfa, a un antiabsolutismo basado en las premisas escolásticas. Algunas huellas de esta reinterpretación pueden ser observadas durante las guerras de independencia, tanto en España como en América. Joaquín Lorenzo de Villanueva y Francisco Martínez Marina trataron de hacer una síntesis entre el liberalismo y el tomismo en las Cortes de Cádiz. Fray Melchor de Talamantes, un fraile mercedario peruano residente en México, quien, como es bien sabido, era inconsistente pero extremadamente influyente, sostuvo en México en 1808 que la "soberanía del pueblo es una idea derivada de Santo Tomás, y puede ser encontrada en una obra suya, comúnmente llamada el *Gobierno de los Príncipes*". Mier sostenía, todavía en 1823, el derecho del pueblo de deponer a los tiranos, y citaba a Santo Tomás en apoyo de este principio. En un documento escrito por el fraile dominico Pedro de Arce (citado en Hanisch, 1964: 273), Santo Tomás, Cayetano, Vitoria y Soto son citados para autorizar la libertad de los pueblos de darse el tipo de gobierno que estimen el más apropiado. Sin embargo, a pesar de pruebas como éstas (y uno podría agregar muchos documentos similares), no es posible sostener categóricamente que las doctrinas tomistas hayan sido las más influyentes en el movimiento de independencia, como lo ha afirmado la escuela 'populista' de historiadores, liderada por Giménez Fernández. Lo que sucedió fue que los criollos hicieron uso, sin excesivas distinciones teóricas, de todas las teorías de soberanía popular basadas en el contrato social que podían ser utilizadas para su lucha: usaron tanto las de Santo Tomás como las de Suárez, y aquellas de la filosofía francesa (particularmente Rousseau); y también las teorías basadas en el derecho natural y derivadas de Grocio y Pufendorf, las que habían sido enseñanza oficial en las cátedras de derecho natural y de *Jus Gentium*. Si alguna de estas ideas tuvo la oportu-

nidad de ejercer una amplia influencia, seguramente sería la mencionada en último lugar (Zorraquín, 1962). Además del problema de la soberanía, los juristas criollos se vieron obligados a justificar la existencia de las Indias como Estados separados, y examinaron deliberadamente las Leyes de Indias para encontrar los datos en apoyo de su tesis e ignoraron la evidencia que la contradijese (así procedieron Talamantes en 1808, Mier en su *Historia,* publicada en 1813, y Egaña alrededor de 1818, citado en Hanisch, 1964: 263).

Lo que todavía permanece no resuelto, por tanto, es el problema histórico acerca de si, entre los años 1620 y 1767, durante el período de declinación de la escolástica, la cuestión relativa al origen del poder todavía seguía siendo pensada en estos términos. No parece haber ninguna fuente que pudiese decidir definitivamente esta cuestión. Como ha sido comentado más arriba, la ausencia de una crisis que hiciera urgentemente necesaria una definición de los términos usados en estas controversias —en contraste con la situación en el siglo XVI— llevó a un marcado grado de eclecticismo doctrinario en los siguientes siglos. Un buen ejemplo de lo anterior es el *Teatro de virtudes políticas* de Sigüenza y Góngora, publicado en 1680. El autor repite frases muy tradicionales como "el Príncipe es el Vicario de Dios" y "el [Príncipe] es una viva imagen de Dios, como un Dios en la Tierra" (p. 6). Afirma (p. 53), que no es su intención establecer las fuentes de las cuales emana tal autoridad. "Lo doy por hecho con el respeto y la reverencia debidas a esa autoridad." En todo caso, continúa citando a Vázquez de Menchaca y a otros partidarios de las teorías derivadas del jurista alemán Johannes Althusius, quien sostenía que el pueblo tenía un poder constituyente; en otras palabras, que tenía una autoridad preexistente y regia, y que era superior al príncipe. No es posible establecer con absoluta certeza las conclusiones finales de Sigüenza y Góngora en esta materia.

El galicanismo, además de reexaminar el problema del poder político, buscaba lograr que el poder del papado estuviese de nuevo sujeto a sus limitaciones primitivas; este intento implicaba un regreso a las fuentes del derecho canónico del primer milenio de la era cristiana, antes que las tendencias centralizadoras de Roma hubiesen obtenido la primacía. Los autores españoles desarrollaron su propia variante de esta posición, poniendo particular énfasis en los registros de las prácticas de los reinos y concilios visigóticos, la médula de la tradición nacional española; en aquella época, los monarcas y obispos españoles habían gobernado una Iglesia que gozaba de una autonomía considerable frente a la disciplina canónica de Roma. Ya en el siglo XVII la admiración por la cultura visigótica había sido la expresión de este deseo de una Iglesia nacional, y de la ambición de los reyes por adquirir los derechos de patronato sobre todas las iglesias en España, porque de esta manera ellos también podrían tener el derecho —disfrutado por los monarcas visigodos— de elegir a los obispos (Aldea, 1960: 65 y ss.). Quienes escribieron tratados en el siglo XVIII sobre el patronato en las Indias, como Álvarez de Abreu, Ribadeneyra y Manuel Josef de Ayala, dejaron de fundar sus argumentos en las concesiones papales y, en cambio, justificaron el patronato sobre la base de las prerrogativas reales y de la majestad de su autoridad, apoyada por fuentes documentales históricas (De la Hera, 1963; Giménez Fernández, 1950). Las denuncias acerca de las falsas decretales y del ultramontanismo pasaron a ser parte del comercio de estos escritores, desde Macanaz a Martínez Marina, Llorente y Villanueva. Las críticas históricas de los maurinos hicieron de la erudición un arma poderosa, la que ahora podría ser usada contra el poder del papado. El galicanismo de tipo moderado, expresado dentro de las limitaciones impuestas por un profundo sentimiento de la unidad de la Iglesia, como el de Bossuet, fue llevado más allá de estos límites por Van Espen; y el bajo clero fue influenciado por Richer, Febronio, Pereyra, Ricci

y Tamburini, cuyos desarrollos de esta teoría llegaron a una posición de apoyo total a José II de Austria. En España, Campomanes fue el representante más destacado de este nuevo tipo de regalismo, el que difería del anterior no tanto por su aplicación práctica, sino por sus presupuestos doctrinarios (contrariamente, en la opinión del autor, al punto de vista sostenido por Rodríguez Casado, 1948: 21). Allí surgió, en consecuencia, un tipo de catolicismo que ha sido llamado 'jansenismo', pero que sería más apropiado llamar 'galicanismo', puesto que de hecho tenía poco en común con la piedad de Port-Royal y las doctrinas jansenistas sobre la gracia. Este movimiento fue, por el contrario, casi enteramente absorbido por los problemas eclesiológicos relativos a la estructura del poder en la Iglesia: los poderes de los obispos y de los concilios, el límite del poder papal, los derechos de la Corona con relación a la disciplina externa de la Iglesia, los derechos de los clérigos frente al obispo, la subordinación del clero regular a los obispos, etc. En todo caso, a esta tendencia se debe agregar (y en este aspecto es más apropiado hablar de 'jansenismo') la ofensiva contra todos los vestigios de las enseñanzas jesuitas, como el probabilismo en teología moral y el estilo barroco en la oratoria sagrada y en las prácticas de devoción. La victoria de esta nueva tendencia doctrinaria en las universidades y escuelas eclesiásticas fue asegurada, después de 1767, por el otorgamiento de la aprobación oficial. Las nuevas cátedras de historia eclesiástica, concilios y antigua disciplina de la Iglesia, cuyos titulares enseñaban a los estudiantes de derecho canónico y de teología, y también los libros impresos sugeridos para todos los estudios eclesiásticos, todos implicaban críticas a las estructuras existentes de la Iglesia Católica Romana (véase Góngora, 1957, II). La reorganización del currículum y la aprobación de una alta proporción de los obispos propuestos por el rey provocó, también en Hispanoamérica, un cambio en la perspectiva de parte del clero. La concepción del patronato como una prerrogativa real basada en

sólida evidencia histórica, fue transmitida como un legado del despotismo ilustrado a las nuevas repúblicas establecidas en el siglo XIX, y como consecuencia de lo anterior se produjo la crisis en las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Más aun, Campomanes, y en general otros partidarios del despotismo ilustrado, deseaban llevar a cabo la reforma de la Iglesia en Hispanoamérica, tanto por medio de los concilios provinciales como de las visitas oficiales, destinadas a inquirir sobre el estado de las órdenes religiosas. El *Tomo Regio* de 1768, que citó al Concilio de Nueva España, y las instrucciones impartidas a los visitadores en 1769, son las fuentes documentales más importantes para el estudio de este intento de reforma. El *Tomo Regio* significó, sin mayor ambigüedad, que el rey estaba asumiendo el derecho a citar concilios, siendo representado en ellos por un 'asistente real'; en el concilio mexicano, este oficial fue Ribadeneyra, el autor del *Manual compendio del regio patronato indiano*, publicado en 1755. Tanto los concilios como las visitas han sido tradicionalmente considerados como meros intentos de esclavizar a la Iglesia, en el nombre del absolutismo y como parte de una ofensiva contra el jesuitismo (Giménez Fernández, 1939; Vargas Ugarte, 1954; Lopetegui-Zubillaga-Egaña, 1965-1966). En todo caso, Rodríguez Casado (1951) ha llamado la atención sobre la presencia, codo a codo con un exagerado regalismo, de las aspiraciones largamente sostenidas y enfocadas hacia la reforma eclesiástica, especialmente al clero regular, cuyos antecedentes se remontan hasta el Concilio de Trento y a la época de Felipe II. Debe recordarse que las reformas tridentinas necesitaron de bastante tiempo para que se pusieran en efecto en América, incluso parcialmente, debido al carácter naturalmente relajado del medio ambiente criollo. Las denuncias sobre cierta laxitud moral en algunas casas religiosas de hombres o de mujeres no se acabaron durante el período colonial. La vida monástica en común —que las reformas de 1768-1769 querían hacer obligato-

ria— fue en muchos casos extremadamente difícil de poner en práctica, debido al excesivo número de religiosos en relación con los ingresos de los conventos, lo cual significó que aquéllos debían ganar su sustento y vestirse mediante actividades bastante distantes de su regla. Las instrucciones de 1769 insistieron en el cumplimiento del voto de pobreza, en el mantenimiento del buen orden en las elecciones de los superiores, en la obediencia a los obispos y en la predicación en apoyo a la autoridad del rey. Tanto el *Tomo regio* como las instrucciones insistieron en que la teología moral debería ser enseñada con una perspectiva más rigurosa y acompañada de una instrucción bíblica e histórica más profunda, y que la predicación debería ser edificante y severa en el tono, más que en el despliegue de una ingenuidad retórica barroca (Rodríguez Casado, 1951; Góngora, 1969). Ambos documentos fueron redactados por el propio Campomanes, un hecho que nuevamente plantea el problema de las motivaciones personales de este estadista, a quien los historiadores han considerado constantemente como un hombre movido por consideraciones puramente políticas. En todo caso, su *Tratado de la regalía de amortización* (1765) es obviamente una obra inspirada en motivos económicos: su intención fue poner en el mercado las tierras que en aquella época las órdenes religiosas mantenían a perpetuidad, y así recolectar un importante impuesto sobre aquéllas (Krebs, 1960: 144-151). Las ideas de Campomanes no eran de ninguna manera nuevas: habían sido desde el siglo anterior un lugar común en las obras de los autores españoles sobre asuntos económicos; sin embargo, en esta obra adquirieron una mayor fuerza intelectual, puesto que estaban combinadas con una crítica doctrinaria a los clérigos; por esta razón, Campomanes fue citado como una autoridad en la época de la secularización de las propiedades eclesiásticas, la que se realizó durante las reformas llevadas a cabo después de la independencia de Hispanoamérica (y por los liberales en la misma España).

El período entre 1760 y 1840 es una unidad claramente perceptible en la historia eclesiástica, y lo es en la historia intelectual de Hispanoamérica como un todo. Por una parte, la piedad y las prácticas populares permanecieron virtualmente intactas, y los clérigos 'ultramontanos' adoptaron una postura crecientemente polémica, debido a la necesidad de defenderse contra los ataques y los acontecimientos generalmente catastróficos de la época revolucionaria. Por otra parte, las corrientes del galicanismo, del jansenismo y las ideas 'católicas ilustradas', las que durante este período eran difícilmente distinguibles, puesto que se superponían de una manera considerable, se unieron en su oposición hacia la piedad y las prácticas tradicionales, a los jesuitas y a su legado de ideas y sentimientos, así como a la supremacía absoluta del papado. Hubo importantes intentos de reforma: la de los años que siguieron a la expulsión de los jesuitas duró aproximadamente una década después de 1767; la crisis provocada por el decreto del ministro Urquijo (1799-1801), relativo a la devolución del poder a los obispos durante la vacancia del trono papal, tuvo menos repercusiones en América que en España; pero entre 1795 y 1804 hubo un considerable cuerpo de legislación financiera relativa a los ingresos eclesiásticos, y se tomaron medidas para secularizar los censos, los que daban a las comunidades religiosas tanto poder sobre la tierra. Entre 1810 y 1830, prácticamente toda Hispanoamérica sufrió reformas eclesiásticas de un carácter abiertamente josefino; incluso implicaban intentos de establecer la elección popular de los curas párrocos, en la línea de la constitución civil del clero. Gradualmente, a medida que Roma reconocía la independencia de las nuevas repúblicas y llegaba a un *modus vivendi* con ellas sobre la cuestión del patronato (a pesar que el papado nunca lo reconoció como una prerrogativa), el interés de los Estados nacionales en la reforma de la Iglesia comenzó a disminuir, y prácticamente desapareció por completo. Más aún, de acuerdo con la tendencia general de la Iglesia, desde 1830 en adelante la

amplia mayoría de los clérigos adoptó el ultramontanismo. La reforma interna de la Iglesia por el Estado nunca se llevó a cabo.

Sin embargo, el papel que jugaron durante aquellos setenta u ochenta años las corrientes de innovación ideológica resulta de cierto interés, desde el punto de vista de la historia de las ideas, aun cuando no había necesariamente relación alguna entre tales ideas y las posturas políticas adoptadas por el clero durante la lucha por la independencia; en la esfera doctrinaria, las líneas divisorias eran diferentes. Los galicanos, los jansenistas y los 'católicos ilustrados' eran hostiles a las prácticas de devoción popular, a los festivales al estilo barroco, y al tipo de prédica satirizada por fray Isla en *Fray Gerundio;* ellos apoyaban la autoridad de los obispos y de los párrocos, pero veían con malos ojos el poder de las órdenes; en teología moral eran rigoristas y antijesuitas. Un aspecto de su campaña coincidió con un cambio de política de la Santa Sede, la que autorizó la lectura de la Biblia en lengua vernácula; como consecuencia de lo anterior, se publicaron las traducciones de Scio y Torres Amat; los innovadores insistieron en la necesidad de que tanto el pueblo como los clérigos recibieran una importante instrucción bíblica. Ellos se oponían a la escolástica, y apoyaban el currículum reformado, pero en teología dogmática todavía seguían a San Agustín y a Santo Tomás. A estas autoridades agregaban, como una forma de enriquecer su cultura espiritual, a los grandes escritores franceses del siglo de Luis XIV: Bossuet, Fénelon, oradores como Bourdaloue y Massillon y al historiador Fleury, entre otros. El movimiento era, por encima de todo, antiromano y de perspectiva regalista, a pesar que naturalmente la fuerza de estos sentimientos variaba desde un galicanismo todavía dentro de los límites de ortodoxia, hasta un más abierto *étatisme* con tonos josefinistas, inspirado por Febronio y Pereyra, o por los españoles Villanueva y Llorente. Finalmente, debe ponerse énfasis en el hecho que este proceso

de recepción del pensamiento moderno en la esfera eclesiástica era bastante ajeno a la piedad y prácticas populares; aún más, los innovadores eran contrarios a las manifestaciones populares de piedad, a las que describían como 'supersticiones'. Este intento de reforma de la Iglesia fue, por lo tanto, un movimiento altamente 'intelectualizado'.

Como ya ha sido mencionado, no es fácil distinguir en detalle las varias corrientes de pensamiento que contribuyeron a este movimiento de recepción. Cuando los jesuitas fueron expulsados, las cartas pastorales de obispos mexicanos como Lorenzana y Fabián y Fuero, y las declaraciones hechas por el franciscano Espiñeyra, obispo de Concepción, Chile, en el Concilio de Lima (1772), concentraron sus ataques en la supuesta laxitud moral de la compañía y en la perspectiva probabilística de los jesuitas en teología moral; Espiñeyra contrastó estas posturas con "la doctrina pura del Evangelio". Agregó que el probabilismo abría la puerta a la evasión de las leyes, y por lo tanto era de interés del Estado y de la Iglesia el condenarlo (Vargas Ugarte, 1954, III; Macera, 1963). En todo caso, la correspondencia entre el obispo Gorrichátegui del Cuzco y el obispo Alday de Santiago, en 1775, demuestra el grado en que la visión rigurosa —que se aproximaba a la posición jansenista— encontró una recepción despectiva y hostil entre otros prelados, que eran hombres cultos, pero se oponían a las innovaciones (Archivo Nacional, Santiago, Fondo Eyzaguirre, 25, 49). La exasperación hacia los jesuitas queda claramente demostrada en la "Carta Pastoral" del abad Illana, obispo de Tucumán, y en su correspondencia con el obispo Alday durante 1767-1768. El antagonismo de las otras órdenes regulares y de algunos obispos hacia la poderosa compañía, la que había puesto su sello en toda la Iglesia de la época fue, en muchos casos, bastante abierto. Un buen ejemplo de lo anterior es la campaña antijesuita dirigida en Roma por el peruano Francisco Javier Vásquez, general de los agusti-

nos. La "Carta Pastoral", escrita en octubre de 1767 por el obispo Fabián y Fuero constituyó una renovación de la ofensiva contra la compañía de su ilustre predecesor en la sede de Puebla, Juan de Palafox, la que —en palabras de Fabián y Fuero— se considera indispensable para la fe y cataloga como 'jansenista' a cualquiera que se le oponga.

Por lo tanto, es comparativamente fácil identificar el galicanismo, una teoría que gozaba de aprobación oficial, así como una cierta tendencia jansenista en Hispanoamérica: éste era, por supuesto, el jansenismo del siglo XVIII, caracterizado por el rigorismo moral, la hostilidad hacia los jesuitas y una alianza *de facto* con el galicanismo, más que por cualquier interpretación teológica definida sobre la gracia, del modo que había caracterizado al jansenismo originalmente. En todo caso, es menos fácil llegar a una definición precisa de la 'Ilustración católica' (véase Góngora, 1957, 1963, 1969; Appolis, 1960, 1966; Saugnieux, 1970; Sarrailh, 1954). Si se toma este término nada más que en el sentido de una *mélange* ideológica de la Ilustración y el catolicismo, se podría aplicar en la práctica a todos los pensadores 'ilustrados' que no deseaban abandonar la ortodoxia religiosa, quienes constituían una gran mayoría tanto en España como en América; pero en ese caso la expresión no contribuiría en absoluto a la tarea de análisis: el problema se reduciría solamente a una cuestión de terminología. En todo caso, la investigación histórica reciente, aun cuando en ciertas oportunidades ha sido excesivamente parcial con respecto a este movimiento, ha hecho sin embargo esfuerzos para distinguir estilos reconocibles de pensamiento y de sentimientos; esto es más fácilmente discernible en el caso de personalidades individuales, que cuando se trata de considerar el movimiento como un todo. En España, el más obvio representante de esta tendencia fue Jovellanos, con su combinación de piedad sincera, rigorismo moral, entusiasmo por la Ilustración y el galicanismo.

Es muy difícil llegar a una definición general de este movimiento, puesto que implica que estaba teniendo lugar un proceso de atracción mutua entre ideas tan fundamentalmente diferentes como el naturalismo de la Ilustración y el jansenismo, el que tenía sus raíces en una visión pesimista de la naturaleza humana, derivada de San Agustín: durante el siglo XVIII la alianza entre estas tendencias era paradojal, pero ciertamente bastante real.

Si se quisiera nombrar un representante hispanoamericano de esta corriente de pensamiento, quizás la mejor elección sería la de Olavide en sus últimos años, cuando escribió su *Evangelio en triunfo* después de su abandono de las ideas de los *philosophes,* a pesar de las dudas de Sarrailh y Defourneaux acerca de la sinceridad de su planteamiento (sin suficiente evidencia, según nuestra opinión), y tomando debida cuenta de la indudable influencia de los escritos católicos apologéticos franceses del siglo XVIII. En el estilo declamatorio característico de aquella época, él muestra adecuadamente la actitud de piedad 'ilustrada' caracterizada por el arrepentimiento y el típico celo polémico de un converso, y un tono que es retórico, sentimental, moralizante, despreocupado de la metafísica e imbuido del espíritu de reforma social y educacional. El gran número de ediciones de este libro, desde 1798 en adelante, es una prueba de que estaba a tono con el espíritu de la época; alrededor de 1800 se podían encontrar copias en bibliotecas hispanoamericanas. Obviamente influyó a *El chileno consolado en los presidios,* de Juan Egaña. Entre los patriotas, se puede considerar como representantes característicos de la Ilustración católica, a ciertos individuos que combinaban una profunda piedad religiosa con el rigorismo moral derivado del jansenismo y con el republicanismo al estilo de Rousseau, pero se negaban a adoptar la nueva perspectiva secularizada. Un buen ejemplo sería el mismo Juan Egaña; o Juan Ignacio Gorriti, el deán de Salta,

autor de la interesante obra *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores en los nuevos Estados americanos* (1837); o tantos otros, a través de Hispanoamérica. No todos los eclesiásticos pueden ser indudablemente clasificados de esta manera, puesto que a muchos de ellos difícilmente se les distinguía de los pensadores 'ilustrados' que tenían una mirada más secularizada.

Entre los jesuitas que fueron expulsados en 1767, muchos mantuvieron una actitud ecléctica hacia las ideas que se les había inculcado en su educación tradicional, así como hacia las ideas de la Ilustración; algunos se convirtieron en apasionados seguidores de la Ilustración, e incluso hubo unos pocos revolucionarios (Batllori, 1966). No es fácil encontrar entre ellos ejemplos de 'Ilustración católica', en el sentido específico de este término, puesto que difícilmente tenían una visión rigorista y jansenista, la que era parte tan esencial de la Ilustración católica. Una excepción que confirma esta regla es el milenarista y sabio bíblico chileno Manuel Lacunza, quien, en opinión de este autor, mostró algunas de las huellas características de esta tendencia (Góngora, 1969).

Bibliografía

Acevedo, Edbert Oscar, *La intendencia de Salta del Tucumán en el virreinato del Río de la Plata,* Universidad Nacional de Cuyo, 1965.

Ajo y Sainz de Zúñiga, C. María, *Historia de las universidades hispánicas,* Madrid, 1957.

Aldea, Quintin, S. J., *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII,* Universidad Pontificia de Comillas, 1960.

Appolis, Emile, *Les Jansénites espagnols,* Bordeaux, Sobodi, 1966.

Arancibia, Patricia, *Mario Góngora en busca de sí mismo 1915-1946,* Santiago de Chile, Vivaria, 1995.

Arcila Farias, Eduardo, *Comercio entre Venezuela y México en los siglos XVII y XVIII,* México, El Colegio de México, 1950.

Arnoldsson, Sveker, *La conquista española según el juicio de la posteridad: vestigios de la leyenda negra,* Madrid, Ínsula, 1960.

Artola, Miguel, *Campillo y las reformas de Carlos III,* RI 50, 1952.

_____________, *Los orígenes de la España contemporánea,* 2 tomos, Madrid, 1959.

_____________, *América en el pensamiento español del siglo XVIII,* RI 115/118, 1969.

Ayala, Francisco Javier de, *Ideas políticas de Solórzano Pereira,* Sevilla, CSIC, 1946.

Bataillon, Marcel, "La découverte spirituelle du Nouveau Monde", *Annuaire du Collège de France,* 1952.

—————————, "Le clérigo Casas, ci-devant Colon, réflrmateur de la colonisation", *Bulletin Hispanique,* 54, 1952.

—————————, "Charles-Quint, Las Casas et Vitoria", *Charles-Quint et on Temps,* Paris, 1959.

Bataillon, Marcel, *Études sur Bartolomé de Las Casas,* Paris, 1966.

Batllori, Miguel, S. J., *El abate Viscardo,* Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953.

____________, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos,* Madrid, Gredos, 1966.

Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., *Un precursor del maestro Vitoria: El Padre Matías de Paz OP. y su tratado 'De dominio regum Hispanieae super Indos'*, Salamanca, 1929.

Bloch, Ernest, *Das Prinzip Hoffnung,* Suhrkamp Verlag, 1959.

Bloch, Marc, *La sociedad feudal,* Akal, 1986.

Bolton, Herbert E., "The Mission as a frontier institution in the Spanish American colonies", *American Historical Review,* 23, 1917.

Borah, Woodro, "Race and class in Mexico", *Pacific Historial Review,* XI, 1954.

Borges, Pedro, O.F.M., *El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de las Indias,* MH, 37, 1956.

Brading, D. A., *Miners and merchants in bourbon Mexico 1763-1810,* Cambridge University Press, 1971.

Brandi, Karl, *Kaiser Karl V.,* Munich, 3.ª ed., 2 vols., 1941.

Burke, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Anales, 1929-1989,* Barcelona, Gedisa, 1994, p. 31.

Carmagnani, Marcello, *Les mécanismes de la vie économique dans une sociéte coloniale: le Chili (1680-1830)*, Paris, Seupen, 1973.

Carro, Venancio D., O. P., *La teología y los juristas españoles en la Conquista de América,* Madrid, 1944, 1951.

Casanovas, Ignacio, *La cultura catalana en el silo XVIII,* Barcelona, Finestres y la Universidad de Cervera, 1953.

Castro, Américo, *Aspectos del vivir hispánico,* Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1949.

Ceñal, Ramón, S. J., "La filosofía española del siglo XVII", *Revista de la Universidad de Madrid,* 1961.

Céspedes del Castillo, Guillermo, *Lima y Buenos Aires,* AEA IV, 1947.

Chaunu, Pierre, *L'Amérique et les Amériques,* Paris, Collin, 1964.

Chevalier, François, "The North Mexican hacienda: XVIII centuries", *The New World Looks at its History,* 1963.

Chinard, Gilbert, *L'Amérique et le rêve éxotique dans littérature françcaise au XVII et au XVIII siècles,* Paros, 1934.

Cristi, Renato, *El pensamiento conservador en Chile,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992, pp. 140-157.

Delpy, G. *L'Éspagne et l'esprit européen. l'Oeuvre de Feijóo,* Paris, Hachette, 1936.

Dempf, Aloys, *Sacrum Imperium,* Munich y Berlín, 1929.

Deustúa Pimentel, Carlos, *Las intendencias en el Perú (1790-1796),* Sevilla, CSIC, 1965.

Dupront, Alphonse, *Europe et la chrétienté,* Paris, Cahiers de Sorbonne, 1959.

Duviols, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial,* Institute Françcaise d'Etudes Andiens, Lima, 1970.

Egaña, Antonio de, S. J., "El padre Diego de Avendaño S. J. y la tesis teocrática 'Papa, Dominus Orbi'", *Archivum Historicum Societatis Jesu,* 195, 1949.

Eguiguren, Luis Antonio, *Diccionario histórico-cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos,* Lima, 5 vols., 1940-1949.

Elliot, John, *The Ild World and the New 1492-1650,* Cambridge University Press, 1970.

Frankl, Víctor, "Imperio particular e Imperio universal en las Cartas de Relación de Hernán Cortés", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 55, 1963.

Furlong, Guillermo, S. J., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata,* Buenos Aires, 1952.

Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII,* México, 1951.
Gandía, Enrique de, *Historia crítica de los mitos de la Conquista de América,* Buenos Aires, 1929.
Gaos, José, "Los clásicos del pensamiento cubano", *Cuadernos Americanos,* VII-VIII, 1945.
García Bacca, Juan David, *Filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX,* Caracas, 1956.
García Gallo, Alfonso, *Las bulas de Alejandro VI. El ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias,* AHDE XXVII-XXVIII, 1957-1958.
Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900,* México, 1960.
Giménez Fernández, Manuel, *El Concilio IV Provincial Mexicano,* Sevilla, 1939.
____________, *Las bulas alejandrinas de 1493 referentes a Indias,* AEA I, 1944.
____________, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica,* AEA III, 1946.
____________, *Bartolomé de Las Casas,* Sevilla, CSIC, vol. 1, 1953; vol. 2, 1960.
Góngora, Mario, *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492-1570,* Santiago de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-culturales, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, 1951.
____________, *Estudios sobre el galicanismo y la "Ilustración Católica" en América española,* RCHG 125, 1957.
____________, *El Colegio Imperial de Madrid en el siglo XVII y los orígenes de la enseñanza de la historia en España,* CHE, 1959.
____________, *El pensamiento de Juan Egaña sobre la reforma eclesiástica,* BACH 68, 1963.

Góngora, Mario, "El rasgo utópico en el pensamiento de Juan Egaña", *Anales de la Universidad de Chile*, 1964.

____________, *Pacto de los conquistadores con la Corona y la antigua Constitución indiana: dos temas ideológicos de la época de la independencia*, RIHD 16, 1965.

____________, *Régimen señorial y rural en la extremadura de la orden de Santiago en el momento de la emigración a Indias*, Jhb 2, 1965.

____________, "Materialismo neocapitalista, el actual 'ídolo del foro'", *Dilemas*, n.º 2, 1966.

____________, "Vagabondage et sociéte pastorale en Amérique Latine (espécialement au Chili Central)", *Annales*, I-II, 1966 (traducción castellana con modificaciones del original francés), 1966.

____________, *Aspectos de la "Ilustración Católica" en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena 1770-1814*, HI 8, 1969.

____________, *Encomenderos y estancieros*, Universidad de Chile, 1970.

____________, *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1981, pp. 276-277.

____________, *Civilización de masas y esperanza*, Santiago de Chile, Viviana, 1995.

González Casanova, Pablo, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948.

González y González, Luis, "El optimismo nacionalista como factor de la Independencia de México", en: *Estudios de Historiografía Americana*, México, el Colegio de México, 1948, pp. 115-218.

Guarda, Gabriel, O.S.B., *La ciudad chilena en el siglo XVIII*, Buenos Aires, 1968.

Hamilton, Earl J., *American treasure and the price revolution in Spain 1501-1650*, Cambridge, Mass., 1934.

Hamnett, Brian R., *Politics and trade in Southern Mexico 1750-1821,* Cambridge Univesity Press, 1971.

Hanisch, Walter, S. J., "La filosofía en Chile", *Historia,* 2, 1962-1963.

____________, "El pensamiento de Juan Egaña", *Historia,* 3, 1964.

Hanke, Lewis, "The developements of regulations for conquistadores", *Homenaje al doctor Emilio Ravignani,* Buenos Aires, 1941.

____________, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas,* México, 1943.

____________, *Bartolomé de Las Casas pensador, político, historiador, antropólogo,* Havana, 1949.

Helmer, Marie, *Un tipo social, el minero de Potosí,* RI 63, 1956.

Hera, Alberto de la, *El regalismo borbónico en su proyección indiana,* Madrid, Rialp, 1963.

Hernández Dávalos, J. E., *Colección de documentos para la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821,* México, 1877.

Hernández, Pablo, S. J., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesus,* Barcelona, 2 vols., 1913.

Hernández Sánchez, Barba, *Historia universal de América,* Madrid, Guadarrama, 2 vols., 1963.

Henríquez Vieña, Pedro, *La utopía en América,* Caracas, Ayacucho, pp. 3-11.

Hintze, Otto, "Der commisarius und seine Bedeutung in der allgemeinen Verwaltungsgeschichte", 1910.

____________, *Staat und Verfassung,* Leipzig, 1941.

Howe, Walter, *The mining guild of New Spain and its "Tribunal General" 1770-1821,* Harvard University Press, 1949.

Huddleston, Lee Eldridge, *Origins of the American Indians: European concepts 1492-1729,* University of Texas Press, 1965.

Hussey, Roland D., *The Caracas Company 1728-1784,* Harvard University Press, 1934.

Jover, José María, "Sobre la conciencia histórica del Barroco español", *Arbor,* 39, 1949.

Jover, José María, "Sobre la política exterior de España en tiempos de Carlos V", *Carlos V 1500-1558: Homenaje de la Universidad de Granada,* 1958.

Konetzke, Richard, *El imperio español: orígenes y fundamentos,* Madrid, 1946.

____________, "Las ordenanzas de gremios como documentos para la historia social de Hispanoamérica durante la época colonial", *Estudios de Historia Social de España,* Madrid, 1949.

____________, *La condición legal de los criollos y las causas de la Independencia,* EA 5, 1950.

____________, *Die Bedeutung der Sprachenfrage in der Spanischen Colonisation Amerikas,* Jhb 1, 1964.

____________, "Süd-und Mittelamerika I", *Fischer Weltgeschichte,* 1965.

____________, *Spanische Universitätsgrundungen in Amerika und ihre Motive,* Jhb 5, 1968.

Kossok, Manfred, *Comercio y economía colonial,* París-Santiago, Nova Americana, 1965.

Krebs Wilckens, Ricardo, *El pensamiento histórico, político y económico del conde de Campomanes,* Universidad de Chile, 1960.

Kubler, George, *Mexican Architecture of the XVIth Century,* Yale University Press, 1948.

Lamadrid, Lázaro, O.F.M., *Fray José Antonio Liendo y Goicochea O.F.M. y la "philosophia recentior" del siglo XVIII,* AM 1, 1955.

Lanning, John T., *The University in the Kingdom of Guatemala,* Cornell University Press, 1955.

____________, *The XVIII Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala,* Cornell University Press, 1956.

Laverde, Gumercindo, "Del tradicionalismo en España en el siglo XVIII", *Ensayos Críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción Pública Española,* Lugo, 1868.

Leal, Ildelfonso, *Historia de la Universidad de Caracas 1721-1827,* Universidad Central de Venezuela, 1963.

Leclerc, Jean, *L'idée de la Royauté du Christ au Moyen Age,* Paris, Editions du Cerf, 1959.

Leonard, Irving A., *Don Carlos de Sigüenza y Góngora,* Berkeley, California, 1929.

____________, "Don Pedro de Peralta", *Philological Quartely,* XII, 1933.

____________, *Baroque Times in Old México,* Michigan University Press, 1959.

Leturia, Pedro, S. J., "Relaciones de la Santa Sede e Hispanoamérica, I: Época del Real Patronato", *Analecta Gregoriana,* Roma, 101, 1959 (colección de artículos relevantes desde 1926).

Levene, Ricardo, *Las Indias no eran colonias,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951.

Levillier, Roberto, *Don Francisco de Toledo, organizador del Perú,* Madrid-Buenos Aires, 2 vols. y anexo, 1935-1942.

Lopetegui, León, S. J., *El padre José de Acosta y las misiones,* Madrid, CSIC, 1942.

Lopetegui, León, S. J., Félix Zubillaga y Antonio de Egaña, S. J., *Historia de la iglesia en la América española,* Biblioteca Autores Cristianos, 2 vols., 1965-1966.

Lynch, John, *Spanish colonial administration 1782-1810: the intendant system in the Vice-Royalty of Río de la Plata,* University of London, 1958.

McAlister, Lyle N., *The "fuero militar" in New Spain 1764-1800,* University of Florida Press, 1957.

Macera Dall'Orso, Pablo, "El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII", *Nueva Crónica,* I, 1963.

____________, *Lenguaje y modernismo peruano del siglo XVIII,* Universidad de San Marcos de Lima, 1963.

Manzano, Juan, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla,* Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1948.

Maravall, José Antonio, *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España,* EA 2, 1949.

____________, *El concepto de España Medieval,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954.

____________, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

Maurtúa, Víctor M., *Antecedentes de la recopilación de Indias,* Madrid, 1906.

Medina, José Toribio, *La instrucción pública en Chile desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de San Felipe,* Santiago, 1905.

____________, *Historia de la Real Universidad de San Felipe en Santiago de Chile,* Santiago, 1928.

Menéndez Pidal, Ramón, *La idea imperial de Carlos V,* Madrid, 1937.

____________, *El padre Las Casas: su doble personalidad,* Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

Moreno Toscano, Alejandra, "Economía regional y urbanización: tres ejemplos de relación entre ciudades y regiones en Nueva España a fines del siglo XVIII", *39 Congreso Internacional de Americanistas,* Lima, 1970.

Mörner, Magnus, *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region: the Habsburg Era,* Stockholm, 1953.

____________, *Race mixture in the history of Latin America,* Boston, 1967.

Navarro, Bernabé, *La introducción de la filosofía moderna en México,* México, El Colegio de México, 1948.

Navarro García, Luis, *Las intendencias en Indias,* Sevilla, CSIC, 1959.

Navarro García, Luis, *Don José de Gálvez y la comandancia general de las provincias internas del norte de Nueva España,* Sevilla, CSIC, 1964.

O'Gorman, Edmundo, *Fray Servando Teresa de Mier. Antología del pensamiento político americano,* México, Universidad Nacional Autonóma de México, 1945.

____________, *Escritos y memorias de fray Servando Teresa de Mier,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.

____________, *La idea del Descubrimiento de América,* Universidad nacional Autónoma, 1951.

____________, *La Invención de América,* Fondo de Cultura Económica, 1957.

Ots Capdequí, José María, *El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial,* Universidad de Santo Domingo, 1946.

Palacio Atard, Vicente, *Areche y Guirior,* AEA III, 1946.

Parra, Caracciolo, *Filosofía universitaria venezolana,* Caracas, 1934.

Pérez de Tudela y Buesto, Juan, *Las armadas de Indias y los orígenes de la política de colonización (1492-1505),* Madrid, CSIC, 1956.

Peuckert, Will Erich, *Die grosse Wende,* Hamburg, 1948.

Picón Salas, Mariano, *De la Conquista a la Independencia,* México, 1944.

Porras Barrenechea, Raúl, *Introducción a "El paraíso en el Nuevo Mundo" de Antonio de León Pinelo,* Lima, 2 vols., 1943.

Powell, Philip W., *Soldiers, indians and silver: the northward advance of New Spain 1550-1600,* University of California Press, 1952.

Priestley, Herbert J., *José de Gálvez, Visitor General of New Spain 1765-1771,* Berkeley, 1916.

Pueyrrendón, Alfredo, *Algunos aspectos de la enseñanza en la Universidad de Córdoba durante la regencia franciscana,* Universidad Nacional de Córdoba, 1953.

Quelle, Otto, *Das problem des Jesuiten-Staats Paraguay,* Ibero-Amerikanisches Archiv, X, 1934.

Quirós-Martínez, Olga Victoria, *La introducción de la filosofía moderna en España,* México, El Colegio de México, 1949.

Ramos Pérez, Demetrio, *La etapa lascasiana de la presión de conciencias,* AEA XXIV, 1968.

————————, *Los proyectos de independencia para América preparados por el rey Carlos IV,* RI 111-112, 1968.

Rassow, Peter, *El mundo político de Carlos V,* Madrid, Aguado, 1945.

Raynal, *Histoire philosophique et politique,* edición de Ginebra, 1780.

Reeves, Marjorie E., *The influence of prophecy in the late Middle Ages: a study in Joachimism,* Oxford University Press, 1969.

Reibstein, Ernst, *Die Anfänge des Neueren Natur-und Völkerrechts,* Berne, 1949.

Rein, Gustav Adolf, *Der Kampf Westeuropas am Nordamerika im 15 und 16 Jahrhundert,* Stuttgart, 1925.

Ricard, Robert, "De Campomanes à Jovellanos", *Les lettres romanes,* XI, Louvain, 1957.

————————, "L'enseignement du Castillan aux Indiens d'Amérique durant la périod coloniale", *Bulletin de la Faculté des Lettres,* Strasboug, 1961.

Rivas Sacconi, José Manuel, *El latín en Colombia,* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1949.

Rodríguez Casado, Vicente, *Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III,* EA 1, 1948.

————————, "La 'revolución burguesa' del XVIII español", *Arbor,* 61, Madrid, 1951.

Romano, Ruggiero, "Tra XVI e XVII secolo. Una crisi economica: 1619-1622", *Rivista Storica Italiana,* 1962.

Romeo, Rosario, *Lal scoperta americana nella coscienza italiana del Cinquecento,* Ricciardi, 1954.

Salazar, Justo Abel, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada 1563-1810,* Madrid, CSIC, 1946.

Sánchez Agesta, Luis, *El pensamiento político del Despotismo Ilustrado,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.

——————, "Sentido sociológico y político del siglo XIX, *Revista de Estudios Políticos,* n.° 75, 1954, pp. 23-43.

Sarrailh, Jean, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII siecle,* Paris, Klinksieck, 1954.

Saugnieux, Joel, *Un prélat éclairé: don Antonio Tavira y Almazán,* Toulousse, 1970.

Schmitt, Carl, *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal,* Madrid, Civitas, 1952, pp. 74-91.

Sevilla Andrés, Diego, "La Constitución de 1812, obra de transición", *Revista de Estudios Políticos,* n.° 126, 1962, pp. 113-140.

Shafer, Robert J., *The Economic societies in the spanish world,* Syracuse University Press, 1958.

Sierra, Vicente D., *En torno a las Bulas Alejandrinas de 1493. Los jesuitas germanos en la Conquista espiritual de Hispanoamerica,* Buenos Aires, 1944.

Suárez Verdaguer, Federico, "Sobre las raíces de las reformas de las Cortes de Cádiz", *Revista de Estudios Políticos,* n.° 126, 1962, pp. 31-67.

Ullmann, Walter, *Growth of papal government in the middle ages,* London, 1955.

Valjavec, Fritz, *Historia de la Ilustración en Occidente,* Madrid, 1964.

Vargas Ugarte, Rubén, *La carta a los españoles americanos de Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán,* Lima, 2.ª ed., 1964

——————, *El episcopado en los tiempos de la Emancipación Sudamericana,* Buenos Aires, Huarpes, 1945.

Vial Correa, Gonzalo, *El africano en el Reino de Chile,* Universidad Católica de Chile, 1957.

Velásquez, María del Carmen, *El estado de guerra en Nueva España*, México, El Colegio de México, 1950.

Vicens Vives, Jaime, "Imperio y administración en tiempos de Carlos V", *Charle V et son Temps,* Paris, 1959.

Villalobos Rivera, Sergio, *La crisis del comercio colonial,* Universidad de Chile, 1968.

Villoro, Luis, *Los grandes movimientos del indigenismo en México,* México, El Colegio de México, 1950.

Weckmann, Luis, *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval,* México, Jus, 1949.

Whitaker, Arthur P., *The Elhuyar Mining Missions and the Enlightenment,* HAHR, 1951.

Wilks, M. J., *The problem of sovereignty in the Later Middle Ages,* Cambridge Univesity Press, 1964.

Witte, Charles Marcel de, "Les bulles pontificales et l'expansion Portugaise au XV siècle", *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* Louvain, 48, 51, 53, 1955-1958.

Zavala, Silvio, *América en el espíritu francés del siglo XVIII,* México, 1949.

————————, *Introducción a De las Islas del Mar Océano de Juan López de Palacios Rubio,* México, 1954.

Zorraquín Becú, Ricardo, *Algo más sobre la doctrina jurídica de la Revolución de Mayo,* RIHD 13, 1962.

Zuretti, Juan Carlos, "La orientación de los estudios de filosofía entre los franciscanos en el Río de la Plata", *Itinerarium,* 1947.